Libros que ayudan a entender el mundo

Claves Contemporáneas 360º

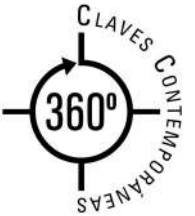
Thomas Hurka, Judith Lichtenberg, Jeff McMahan y Stephen Nathanson

Nacionalismo: a favor y en contra

→ Principios éticos y políticos de ideas nacionalistas

Prólogo de José Luis Martí Marmol

gedisa editorial



Informar no es comunicar
Contra la ideología tecnológica
Dominique Wolton

El sueño de la igualdad de oportunidades
Crítica de la ideología meritocrática
Ángel Puyol

El miedo al disenso
El disenso periodístico como expresión democrática de las diferencias y no como provocación de violencia
Ana María Miralles

Imagine… No copyright
Por un mundo nuevo de libertad creativa
Marieke van Schijndel y Joost Smiers

Carisma
Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales
Charles Lindhholm

De la riqueza al poder
Los orígenes del liderazgo mundial de Estados Unidos
Fareed Zakaria

El salario de lo ideal
El paso de una burguesía propietaria a una burguesía asalariada
Jean Claude Milner

La nueva razón del mundo
Ensayo sobre la sociedad liberal
Christian Laval y Pierre Dardot

NACIONALISMO: A FAVOR Y EN CONTRA

Principios éticos y políticos de ideas nacionalistas

Jeff McMahan, Thomas Hurka,
Judith Lichtenberg y Stephen Nathanson

gedisa
editorial

Títulos originales en inglés:
Jeff McMahan, *The Limits of National Partiality*
Thomas Hurka, *The Justification of National Partiality*
Judith Lichtenberg, *Nationalism, For and (Mainly) Against*
Stephen Nathanson, *Nationalism and the Limits of Global Humanism*

© by Oxford University Press, Inc.

© De la traducción: Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar
© Del prólogo: José Luis Martí

Diseño de cubierta: Marco Sandoval / Estudio Alterna

Primera edición: abril de 2014, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Avda. Tibidabo, 12, 3º
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
http://www.gedisa.com

Preimpresión:
Editor Service S.L.
Diagonal 299, entresol 1ª – 08013 Barcelona

eISBN: 978-84-9784-859-6

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

Índice

Prólogo. Nacionalismo y filosofía moral 9

1. Los límites de la parcialidad nacional 19
La parcialidad y la imparcialidad 19
La justificación de la parcialidad 29
El argumento instrumental en el caso del nacionalismo 42
El significado intrínseco de la condición nacional 51
La domesticación del nacionalismo 63
Resumen 70

2. La justificación de la parcialidad nacional 73
El nacionalismo y los «yoes incrustados» 75
El nacionalismo y los bienes impersonales 83
La parcialidad y la historia 92

3. Nacionalismo: a favor y (sobre todo) en contra 107

4. El nacionalismo y los límites del humanismo global 139
Las naciones y los nacionalismos 140
¿Qué tiene de especial la identidad nacional? 143
El nacionalismo defensivo 144

Sobre la posesión de una identidad nacional 146
El florecimiento 148
El nacionalismo circunscrito a los límites de la moralidad . . 152
La tesis de la convergencia 155
Una objeción final. 155

Prólogo
Nacionalismo y filosofía moral

I

El nacionalismo, dos siglos después de su surgimiento, sigue suscitando un encendido debate, tanto académico, como político y social. En un mundo globalizado y digitalizado como el que está comenzando a ser el nuestro, es indudable que muchas personas siguen teniendo fuertes sentimientos de pertenencia nacional y están dispuestos a introducir sesgos, discriminaciones o parcialidad en su trato moral con los demás en virtud de su nacionalidad.[1] De hecho, son muchos los que vaticinan

---

1. Aunque es necesario no exagerar la importancia y extensión de dichos sentimientos nacionales. No hay más que observar los datos proporcionados por la World Values Survey, la encuesta de valores mundial más extensa y fiable de que disponemos hasta la actualidad, por ejemplo en el tratamiento de los mismos efectuado por Pippa Norris en su «Global Governance and Cosmopolitan Citizens» (ensayo contenido en Joseph S. Nye y John D. Donahue (eds.), *Governance in a Globalizing World*, Washington: Brookings, 2000, págs. 155-177, y que se centra en las oleadas del 90-91 y del 95-97 de la WVS).

Allí vemos que a la pregunta de «a qué grupo geográfico pertenece usted en primer lugar», vemos que «sólo» un 38% de los encuestados de la población mundial responde

que la globalización fortalecerá más que nunca los sentimientos identitarios nacionales y locales. No sabemos si eso será efectivamente así. Pero una cuestión distinta, y de gran importancia, es la de si estos sentimientos serían positivos o negativos desde un punto de vista moral, esto es, si las naciones y las identidades nacionales poseen un valor moral distintivo. Y en relación con la pregunta anterior, surge también el interrogante de si la parcialidad o discriminación que deriva del nacionalismo está moralmente justificada, si es correcto tratar de manera diferente (entiéndase, peor) a las personas que no forman parte de nuestra misma nación. De nuevo, esta es una pregunta que debe responder la filosofía moral. Y a la tarea de proporcionar dicha respuesta contribuyen los cuatro magníficos ensayos que el lector tiene entre sus manos.

El nacionalismo puede ser estudiado desde disciplinas muy distintas: desde la historia en general y la historia del pensamiento político en concreto, desde la sociología, la ciencia política o la economía, o desde la filosofía política y la filosofía moral. Estas dos últimas disciplinas, más que intentar explicar en qué consisten o por qué surgen los sentimientos nacionales, de tratar de explicar qué significa el concepto de nación o de predecir qué ocurrirá con las naciones en el futuro, se plantean cuestiones de índole normativa o valorativa. Es decir, se cuestionan por ejemplo si las naciones poseen valor en sí mismas, o si debemos fomentar e impulsar los nacionalismos o si, por el contrario, haríamos bien en combatirlos y limitarlos. Las dos son disciplinas normativas aunque su objeto de estudio, y el tipo concreto de preguntas que se formulan, son parcialmente diferentes. La filosofía política se centra en cuestiones institucionales, y más concretamente políticas, como por ejemplo si está justificada la secesión, y si lo está en qué condiciones, o si podemos discriminar positivamente a una lengua con respecto a otras, o dar trato fiscal dife-

---

que se identifica primero con su grupo nacional/estatal, mientras que un 47% lo hace con un grupo local o regional, y un 15% lo hace con un grupo continental o global. Siendo un porcentaje abultado, aquellos que se identifican con su grupo nacional o estatal en primer lugar son poco más de un tercio. Y ello a pesar de que la identificación con el grupo estatal no tiene por qué responder a sentimientos nacionales.

renciado a un territorio sobre esto, etc. Mientras que la filosofía moral adopta una perspectiva más general, que dé respuesta también a las cuestiones interpersonales. La filosofía política, en lo que tiene de teoría normativa, descansa obviamente en argumentos morales. Y en ese sentido necesita de la filosofía moral, que es más básica, como la ingeniería necesita de la física y de la matemática. Por ello, de algún modo es de celebrar que los cuatro ensayos de este volumen renuncien a centrarse en la discusión concreta de esta o aquella institución, y se pregunten por cuestiones más profundas, como las que mencionaré a continuación.

La pregunta central que la filosofía moral debe abordar con relación al nacionalismo es, como ya he dicho, la de si el nacionalismo, las naciones, y las distinciones parciales que de ellos derivan, poseen algún valor moral. No espere el lector encontrar respuestas definitivas y cerradas, exentas de controversia, en estos trabajos. Rara vez la filosofía moral puede proporcionar tal cosa. Pero sí va a poder encontrar ayuda para pensar mejor sobre estas cuestiones en una discusión del máximo nivel académico internacional. Encontrará contribuciones de distinto signo, todas ellas excelentes, que seguro le permitirán depurar sus propias intuiciones y opiniones. Podrá contrastar mejor sus propios argumentos, encontrar sus límites, interrogarse sobre los argumentos contrarios. Y podrá, quizás, aprender nuevos argumentos y explorar nuevas alternativas. Para eso, para saber pensar mejor y de forma más abierta, es para lo que sirve la filosofía en general, y la filosofía moral no es una excepción.

II

Los cuatro ensayos que componen este libro adoptan puntos de vista distintos, aunque en todo caso matizados, respecto a la pregunta fundamental sobre la justificación de la parcialidad nacional. Dos de ellos encuentran algún valor en el nacionalismo, y por lo tanto alguna posibilidad de justificar una cierta parcialidad, pero se muestran fundamentalmente en contra de la mayoría de los reclamos realizados por los

nacionalistas, y piensan que los límites sobre la parcialidad nacional deben ser sólidos y claros.

El primero de ellos, con título «Los límites de la parcialidad nacional», está escrito por Jeff McMahan, profesor de filosofía de la Universidad de Rutgers, y uno de los filósofos morales actuales más reputados y valorados del mundo. El trabajo de McMahan, como su título indica, se centra en la pregunta sobre la justificación de la parcialidad nacional, esto es, de la falta de imparcialidad sobre la base de consideraciones nacionales en nuestro trato con los demás. Tal y como nos tiene acostumbrados, McMahan desarrolla un fino y sofisticado análisis de los posibles argumentos nacionalistas para justificar dicha parcialidad, o al menos un grado considerable de la misma, sobre la base de razones morales especiales (es decir, no aplicables a la totalidad de la humanidad, sino sólo a nuestra comunidad nacional. Para él, dado que ninguna de las dos respuestas extremas a esta pregunta –la de que la parcialidad nacional no estaría nunca justificada y la de que lo estaría siempre en cualquier caso– resultan convincentes, lo relevante será ver de qué manera podemos fijar unos límites adecuados a la parcialidad nacional. McMahan concede que las relaciones entre connacionales pueden poseer algún valor moral, pero también advierte que dicho valor puede alcanzarse por medio de otro tipo de unidades políticas no necesariamente relacionadas con la nación. Por otra parte, también concede que las relaciones entre nacionales pueden tener algún valor especial intrínseco, y que en tal caso pueden generar deberes de gratitud y de juego limpio hacia su nación. Pero añade inmediatamente que dichas relaciones sirven cada vez menos a su propósito de dar fundamento a la organización política, pues se han complejizado al nivel de hacerse permeables y compatibles entre sí, y en todo caso defiende que tales relaciones deberían circunscribirse a la esfera privada, y quedar apartadas lo máximo posible del ámbito de las instituciones políticas y del derecho.

Conclusiones parecidas son las que alcanza el segundo trabajo crítico con el nacionalismo, que es el tercero en el orden del libro. Se trata del ensayo de Judith Lichtenberg, actualmente profesora de filosofía y de derecho de la Universidad de Georgetown, titulado «Nacionalismo: a

favor y (sobre todo) en contra». Lichtenberg también comienza concediendo que el nacionalismo posee «algunos atractivos». Analiza y problematiza los cinco principales argumentos que tratan de justificar el valor del nacionalismo: el argumento del florecimiento, el argumento de la autodeterminación, el argumento de la reparación, el argumento del pluralismo y el argumento del valor intrínseco. De cada uno de ellos concede algunos puntos, pero principalmente descarta que sirvan como justificación plena. Y también examina los dos principales problemas filosófico-morales que surgen del nacionalismo: primero, la pregunta territorial de si a cada nación le debe corresponder un estado circunscrito territorialmente; y la segunda, la pregunta de la parcialidad nacional a la que ya he aludido previamente, desglosada aquí en dos preguntas más concretas, la de si se puede privilegiar a los miembros de la propia nación con respecto a los de las otras naciones, y la de si los estados pueden privilegiar a un grupo cultural por encima de los otros, que es la pregunta a la que trata de responder el multiculturalismo. De nuevo, Lichtenberg concede que pueden haber parcialidades justificadas aunque, igual que McMahan, encuentra riesgos considerables en ello y es más bien partidaria de mantener una concepción muy limitada de dicha parcialidad.

Los otros dos ensayos mantienen posiciones, aunque también matizadas, más proclives hacia el nacionalismo. Encontramos primero el segundo ensayo del libro, que es la réplica que Thomas Hurka escribió precisamente al texto de McMahan. Hurka, profesor de filosofía de la Universidad de Toronto, es también un académico con gran prestigio y cuya obra cuenta con un considerable impacto. En este ensayo, Hurka intenta justificar el valor intrínseco de las relaciones especiales entre connacionales. Concede que las relaciones de nacionalidad poseen un grado menor de valor moral que las relaciones especiales por excelencia, las familiares, pero sin embargo señala con énfasis que siguen poseyendo algún valor intrínseco. Además, las relaciones nacionales poseerían un valor distintivo y propio que otras relaciones especiales no tienen, o por lo menos que tienen en un grado inferior, que es el valor de generar un grupo con una historia compartida.

El trabajo que cierra este volumen con el título «El nacionalismo y los límites del humanismo global» está escrito por Stephen Nathanson, profesor de filosofía y religión de la Universidad de Northeastern en Boston. Y, tal y como su título sugiere, se trata de un contraataque desde las filas nacionalistas a la principal de las alternativas políticas: el cosmopolitismo o, como el autor prefiere, el humanismo global. Un aspecto interesante a mi juicio de este trabajo es que Nathanson defiende una versión del nacionalismo que descansa precisamente en valores que el humanismo global también defiende, como la libertad individual o la democracia, a la que él llama «nacionalismo defensivo». Su argumento es muy simple. El nacionalismo es un hecho inevitable de nuestro planeta. Muchos seres humanos son nacionalistas, y movidos tal vez por formas maléficas o inmorales de nacionalismo, pretenden preservar y expandir sus naciones a costa de las demás. Si constatamos este hecho, veremos estas formas incorrectas de nacionalismo en los demás como una potencial amenaza para nuestra propia supervivencia, y veremos que no tenemos mejor respuesta que utilizar también nosotros la poderosa herramienta del nacionalismo con tal de que nuestro estado nos pueda defender de dichas amenazas. Se trata, por tanto, de potenciar formas de identidad nacional cívicas o defensivas, no étnicas o expansivas, que conduzcan a los individuos al florecimiento personal. Y dichas formas defensivas estarían, por supuesto, circunscritas a los límites estrictos de la moral, es decir, no se podría justificar en base a ellas actos que supongan violaciones graves de nuestros deberes morales fundamentales.

En definitiva, el lector encontrará en estas páginas cuatro textos excelentes de filosofía moral contemporánea que debaten en torno al valor moral del nacionalismo, y más concretamente, acerca de la justificación de la parcialidad nacional, es decir, el derecho a privilegiar a los connacionales con respecto al resto de seres humanos del planeta. En ellos hallará reflexiones interesantes, juiciosas, estimulantes y, por supuesto, controvertidas. Y en ese sentido la lectura de este libro le servirá para adentrarse en el siempre pedregoso mundo de la filosofía moral, aunque el camino lo tenga que hacer uno inevitablemente solo.

III

No me resisto a incluir dos observaciones, aunque muy generales, sobre la controversia central de este debate. En primer lugar, en gran parte de la literatura sobre el nacionalismo, incluidos los textos de este volumen, con la única excepción parcial del ensayo de McMahan, suele confundirse la tesis de la justificación de la parcialidad nacional con la de la justificación de la parcialidad estatal. Es decir, al evaluar desde un punto de vista moral la posibilidad de privilegiar en nuestras relaciones con los demás a nuestros connacionales, frecuentemente se entiende que connacional es todo aquel con el que compartimos un pasaporte, es decir, un conciudadano de nuestro estado. Pero ello no es así.

A pesar de las dificultades existentes a la hora de definir nación y nacionalidad de una forma completamente independiente de la ideas de estado y ciudadanía, lo cierto es que la mayoría de participantes en estas discusiones estarían de acuerdo en que estado y nación no son exactamente sinónimos. Justo por esa razón tiene sentido hablar, por ejemplo, de estados plurinacionales, como España, Bélgica o Canadá, o de estados federados a otros estados dentro de una misma nación, como los estados de los Estados Unidos de América o de Alemania. Y por eso, aunque no exista la nación europea, sigue teniendo sentido el debate sobre la posible creación de unos Estados Unidos de Europa. Además, sólo si son dos conceptos distintos, que denominan conjuntos de casos también distintos, tiene sentido la pregunta que plantean muchos –entre ellos Lichtenberg– de si cada nación debería poderse constituir en su propio estado.

Siendo pues obvio que estado y nación son dos conceptos distintos, la pregunta sobre la parcialidad nacional debería limitarse a preguntar por la parcialidad hacia los miembros de una misma nación, hacia los connacionales en sentido estricto, y no hacia los conciudadanos. Bien podría pasar que la parcialidad estuviera justificada para con nuestros conciudadanos, cosa que los no nacionalistas podrían conceder, sin estarlo para con nuestros connacionales. O, a la inversa, un nacionalista podría contestar –y parece que esa sería la posición más consistente– que la única parcialidad justificable es la que debemos a los miembros de

nuestra nación, pero no a nuestros conciudadanos, en el caso en que una categoría y otra no coincidan. Lo que esto pone de relieve, finalmente, es que la pregunta de cómo podemos definir «nación» e «identidad nacional» es absolutamente ineludible e imprescindible para la tesis de la justificación de la parcialidad nacional, por más difícil que ello sea, como señala McMahan, y que por tanto ningún sustituto o remedio como el de identificar nación con estado puede en realidad servir a dicho propósito, como dicho autor pretende.

Pongamos un ejemplo para aclarar el punto. A pesar de los problemas para identificar qué es una nación, supongamos que identificamos a España como un estado plurinacional, y que por lo tanto no existe la nación española como tal, sino que España es simplemente un estado compuesto de diversas naciones, entre ellas la castellana y la catalana. Supongamos que yo, que he nacido en Cataluña y soy catalanoparlante, soy identificado como miembro de la nación catalana. Un nacionalista parece estar comprometido con la tesis del valor moral de las naciones, no de los estados (y menos aún de los estados existentes, que no siempre se corresponden unívocamente con naciones). En consecuencia, la tesis de la justificación de la parcialidad tendría que aplicarse a mis relaciones con mis connacionales, en este caso el resto de catalanes, y no con mis conciudadanos, el resto de españoles. Tal vez se pueda justificar también la parcialidad hacia mis conciudadanos, los españoles, pero ello no sería a causa de las tesis nacionalistas, sería de hecho a pesar de ellas. Y por lo tanto no sirve en el debate acerca del nacionalismo.

La segunda observación general, relacionada con la anterior, tiene que ver con otra limitación de la pregunta general sobre la parcialidad. En un trabajo que ha sido muy influyente, David Miller ha defendido el valor moral del nacionalismo frente al cosmopolitismo que reclama un sistema de justicia global.[2] En ese trabajo, igual que hace McMahan en el texto que abre este libro, Miller aclara que el nacionalismo no niega

2. Véanse, de David Miller: «Cosmopolitnism: A Critique», *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 5, n. 3, 2002; y «National Responsibility and Global Justice», *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 11, n. 4, 2008.

la existencia de deberes morales hacia todos los seres humanos del planeta. Es obvio que nadie, ni siquiera los nacionalistas, sostendría que el gobierno de Estados Unidos tiene el derecho moral de lanzar sus misiles nucleares sobre otros países extranjeros aniquilando a millones de personas, al menos si no existe una justificación extraordinaria. Todos tenemos el deber de no matar injustificadamente a otros seres humanos, sin importar de qué nacionalidad sean. Y como este, muchos otros deberes. Por otro lado, suponiendo que las naciones realmente existan y que podamos definirlas e identificarlas sin muchos problemas. Tal vez no sería demasiado comprometido conceder que entonces dichas naciones, como muchos otros grupos humanos, generan algunos deberes especiales y por lo tanto pueden generar alguna parcialidad justificada –por mencionar alguna, por ejemplo la parcialidad de con qué individuos me quiero reunir a celebrar el día de determinada fiesta nacional.

Si esto es así, McMahan tiene razón en que el debate sobre la justificación de la parcialidad se debe centrar en la discusión acerca de sus límites, sobre qué tipo de parcialidad resultaría aceptable y cuál no. Y sin embargo esa discusión focalizada en los límites es muy infrecuente, y ni siquiera el propio McMahan se embarca especialmente en ella. Lo que tendría mucho interés sería ver, caso por caso, el tipo de parcialidad que los nacionalistas proponen justificar. Porque una cosa es justificar el valor moral, instrumental o intrínseco, de las naciones, y otra muy distinta establecer que, por ejemplo, no tengo ningún deber de asistir a los millones de personas asoladas por el hambre y la miseria en el mundo, o que puedo cerrar las fronteras de mi país desarrollado y rico en exclusión de los miembros de otras naciones a las que las multinacionales de mi nación están estrangulando, etc. Y me temo que ninguna discusión en abstracto sobre el principio de parcialidad va a darnos respuesta a las preguntas concretas sobre diversos posibles deberes especiales, que es en el fondo de lo que tenemos que discutir, entre nacionalistas y no nacionalistas.

José Luis Martí
Profesor de Filosofía del derecho
Universidad Pompeu Fabra

1
Los límites de la parcialidad nacional

Jeff McMahan[1]

Un millón de árabes no valen lo que la uña de un judío.

RABÍ JACOB PERIN,
cita recogida en el diario *New York Times*
el 28 de febrero de 1994.

La parcialidad y la imparcialidad

Las naciones y el nacionalismo

Las naciones son grupos humanos que se distinguen tanto en función de criterios objetivos como en función de criterios subjetivos. Las re-

---

1. Varias versiones de este ensayo se presentaron en la Universidad de Colorado en Boulder, en la Academia Militar de los Estados Unidos en West Point y en la Universidad de Tel Aviv en Israel. Quiero expresar mi gratitud a las personas que me escucharon en todas esas ocasiones por sus sugerencias. También quiero expresársela a Hugh LaFollette, Robert McKim, Arthur Ripstein, Samuel Scheffler y Noam Zohar por sus comentarios a un primer borrador. También he aprendido mucho de quien fuera comentarista de mi conferencia en Urbana, Thomas Hurka. Este ensayo se publicó por primera vez en *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press Inc., 1997. (*N. del E.*)

laciones objetivas que pueden vincular a los miembros de una nación incluyen una historia de mutua asociación y de ocupación común de un mismo territorio, unos orígenes étnicos comunes, la utilización de la misma lengua, unas creencias religiosas compartidas, un compromiso común hacia determinadas instituciones políticas, una cultura común que implica unos valores y unas costumbres compartidas, y otras cosas similares. Pese a que la mayoría de las naciones se hallan unidas según varios de los modos mencionados, ninguno de estos elementos objetivamente comunales ni ninguna particular combinación de ellos resulta necesario para la existencia de una nación.[2] En el plano subjetivo, la mayoría de los miembros adultos de una nación ha de compartir la sensación de que juntos constituyen un grupo diferenciado y de que la pertenencia a ese grupo es un elemento constitutivo de la identidad individual de cada uno de sus miembros. Deben, en otras palabras, reconocerse mutuamente como personas que comparten una identidad colectiva.[3]

Dado que algunos de estos criterios admiten grados o invocan conceptos de carácter vago (por ejemplo, la cultura), y dado que muchos de estos criterios son también característicos de otras entidades colectivas (como los clanes, las tribus, los grupos étnicos y algunas asociaciones políticas), no resulta sorprendente que existan frecuentes disputas respecto a si determinados grupos son, en realidad, naciones o no. Algunos observadores, por ejemplo, sostienen que la población de los Estados Unidos presenta las características de la nacionalidad, lo que incluye una cultura histórica particular. Otros, sin embargo, aceptan que se trata de una

---

2. Véase Henry Sidgwick, *The Elements of Politics*, Macmillan, Londres, 1891, págs. 213-215.

3. Compárense los textos de David Miller, «The Ethical Significance of Nationality», *Ethics* nº 98, 1988, págs. 647-662, especialmente la página 648; David Miller, «In Defence of Nationality», *Journal of Applied Philosophy* nº 10, 1993, págs. 3-16, en especial las páginas 5 a 8; y Avishai Margalit y Joseph Raz, «National Self-Determination», *Journal of Philosophy* nº 87, 1990, págs. 439-461, en especial las páginas 443 a 447. El ilustrativo estudio de Miller titulado *On Nationality*, Clarendon Press, Oxford, 1995, apareció demasiado tarde para haber podido ser tenido en cuenta aquí.

nación, pero de una nación que abarca muchas culturas. Y aun otros, sostienen que los Estados Unidos son un Estado multinacional.[4]

El «nacionalismo» hace referencia a un conjunto de creencias sobre el significado normativo de las naciones y la nacionalidad. Es característico que quienes se llaman nacionalistas sostengan, entre otras cosas, que la continuación de la existencia y el florecimiento de su propia nación es un bien fundamental, que los miembros de la nación han de poder controlar sus propios asuntos colectivos y que la pertenencia a la nación hace que no sólo sea permisible, sino en muchos casos moralmente necesario, la manifestación de lealtad y parcialidad hacia los miembros del propio grupo. Algunos nacionalistas son «radicalmente particularistas»; restringen el alcance de estas creencias a su propia nación, a la que pueden llegar a considerar como única merecedora de un sentimiento y una devoción partidarios. Posiblemente crean que otras naciones adolecen de diversos defectos, entre los cuales figura el de alimentar engaños respecto a sus propios méritos. Sin embargo, no todos los nacionalistas particularistas menosprecian el nacionalismo de otras naciones. Existen algunos nacionalismos cuyo particularismo posee una motivación teórica. La moralidad, desde su punto de vista, es un producto comunal cuyo rango de aplicación se encuentra lógicamente limitado a la comunidad en la que ha evolucionado. La propia moralidad, por consiguiente, jamás debería condenar ni respaldar el nacionalismo de otros. El hecho de si otros han de ser o no nacionalistas depende de los dictados de su particular moralidad.[5]

---

4. Para el punto de vista de que los Estados Unidos constituyen una nación con una única cultura, véase Roger Scruton, «In Defence of the Nation», en *The Philosopher on Dover Beach*, St. Martin's, Nueva York, 1990, pág. 323. El punto de vista de que los Estados Unidos constituyen una nación con una multiplicidad de culturas distintas es defendido en la Conferencia Tanner dada por Kwame Anthony Appiah y titulada: «Race, Culture, and Identity: Misunderstood Connections», de la que se publicó una versión en *Color Conscious*, Anthony Appiah y Amy Gutmann (comps.), Princeton University Press, Princeton, 1996.

5. Walzer ha señalado un particularismo matizado según el cual existe un mínimo núcleo universal en la moral, un núcleo que efectivamente adopta la forma de una exigencia de respeto al desarrollo autónomo de otras culturas, todas ellas provistas de su

Otros nacionalistas sostienen que, acaso con la salvedad de unas cuantas excepciones, todos los pueblos tienen el derecho moral de valorar su propia nación, de buscar garantías para su carácter autodeterminista y de mostrar parcialidad hacia sus miembros. Es característico que estos «nacionalistas universalistas» sean, en tanto que individuos, altamente parciales respecto de su propia nación. Son, podríamos decir, «universalistas partisanos». Hay, sin embargo, nacionalistas universalistas que carecen de fuertes apegos nacionales pero que respaldan el nacionalismo de aquellos a quienes consideran lo suficientemente afortunados como para poseerlos. Mi preocupación en este ensayo se centra primordialmente en el nacionalismo universalista en general, ya sea del tipo partisano o del tipo desapegado.

Algunos teóricos han afirmado que el nacionalismo insiste en que «la unidad política y la unidad nacional debieran ser congruentes».[6] Pero existen dos modos de hacer que la unidad nacional y la unidad política coincidan. Una consiste en volver a trazar las fronteras de las unidades políticas existentes para que se ajusten del modo más estrecho posible a los contornos geográficos de las naciones. El otro consiste en preservar las configuraciones políticas existentes mientras se trata de lograr que las poblaciones de los Estados se conviertan en naciones –proceso al que a veces se alude con la expresión de «construcción nacional». Dado que esta última posibilidad puede exigir el derribo de las identidades nacionales existentes en aquellos casos en que dos o más naciones se encuentren englobadas en el interior de un mismo Estado, se ha convertido en un anatema para los nacionalistas. De este modo, y en la medida en que los nacionalistas creen que las naciones y los Estados deben coincidir, su punto de vista se decanta por la posibilidad de que los límites de los

---

propia moral diferencial. Véase Michael Walzer, «Nation and Universe», en *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 11, G. B. Peterson (comp.), University of Utah Press, Salt Lake City, 1990, especialmente las páginas 533, 551 y 552; y Michael Walzer, *Thick and Thin*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1994, capítulos 1 y 4.

6. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press, 1983, pág. 1.

Estados sean moldeados con el fin de adecuarse a las naciones, en vez de que las naciones se modelen hasta adecuarse a los Estados. No obstante, ni siquiera esta posibilidad constituye una característica definitoria del nacionalismo. Pese a que efectivamente parece que los nacionalistas favorecen necesariamente alguna forma de autodeterminación política para su propia nación (y, si se trata de nacionalistas universalistas, también para otras naciones), no es necesario que consideren que la autodeterminación exige el control de un Estado independiente. De este modo, muchos nacionalistas en Quebec, Escocia y otros lugares rechazan las aspiraciones secesionistas; algunos, de hecho, se adhieren a la teoría anarquista de que ningún Estado puede ser legítimo y, por consiguiente, piensan que no debe existir ninguno.

La característica definitoria del nacionalismo en la que concentraremos el grueso de esta indagación es su insistencia en el hecho de que, en muchos contextos, se permite, o incluso se exige, que los miembros de una misma nación –los *connacionales*– sean recíprocamente parciales –esto es, que, por regla general, puedan, y con frecuencia deban, conceder algún grado de prioridad a sus mutuos intereses, por encima de los intereses de los extranjeros o de quienes no pertenecen al grupo. Este compromiso de parcialidad en el seno de la nación parece convertir al nacionalismo en algo incompatible con el principio rector del liberalismo, que sostiene que todas las personas tienen el mismo valor y que, como tales, tienen derecho a ser objeto de las mismas atenciones y del mismo respeto.[7] De hecho, uno de los axiomas del moderno pensamiento moral afirma que «nadie es más importante que nadie [...]. Todo el mundo vale lo mismo. Y ello porque, para una cantidad dada de cualquiera de las cosas consideradas buenas o malas –como el padecer, el ser feliz o el sentirse realizado o frustrado–, el intrínseco valor impersonal del ser humano no depende de quién sea».[8] Sin embargo, conceder prio-

7. Véase, por ejemplo, Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, Londres, 1977, págs. 180-183.

8. Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, Nueva York, 1991, pág. 14. [Trad. cast.: *Igualdad y parcialidad*, Barcelona, Paidós, 1996.]

ridad a los connacionales es mostrarles mayor atención y respeto que a los demás; es tener por más valiosos a los propios connacionales que a las demás personas.

Aquí el conflicto no es tan drástico como pudiera parecer a primera vista. La afirmación de que debe permitirse o exigirse la parcialidad entre los connacionales no niega necesariamente que las personas tengan el mismo valor. Lo que sí puede negar, en cambio, es que el valor del individuo sea el único determinante del modo en que él o ella deba ser tratado. Es posible reconocer que todas las personas tienen igual valor y, por tanto, son igualmente importantes *sub specie aeternitatis*, y sostener, al mismo tiempo, que el estatuto moral de una persona respecto de un determinado agente moral puede no depender únicamente de las propiedades intrínsecas que determinan el valor moral objetivo de esa persona, sino también de los modos en que dicha persona se relaciona con el agente. Lo que el nacionalista afirma es que no somos moralmente equidistantes unos de otros –que una relación especial entre dos personas puede dar a cada una de ellas una especial razón moral para favorecer a la otra, una razón moral que ninguna de las dos tiene respecto de personas exteriores a la relación. Esas razones son «relativas al agente», específicas respecto de quienes comparten una determinada relación, más que razones universales. No implican que se deba parcialidad a nadie en virtud de un valor moral objetivamente superior.

Con todo, el nacionalismo insiste en que los connacionales deberían mostrar una atención mutua mayor de la que muestran hacia otros, y que deberían, siendo el resto de las circunstancias iguales, dar prioridad a sus mutuos intereses, por encima de los intereses de otras personas. Y esto es, al menos a primera vista, incompatible con la idea de que todas las personas tienen derecho a ser objeto de igual atención y respeto, o con la de que los intereses de una persona particular no pueden tener más valor que los intereses equivalentes de otra.

Son varias las respuestas a este conflicto que compiten por nuestra adhesión. Dos de ellas son radicalmente particularistas. La primera sostiene que la parcialidad nacional está justificada, aunque únicamente en *nuestro* caso. Pese a que podamos conceder prioridad –tal vez una prio-

ridad absoluta– a nuestros propios connacionales, los demás carecen de una justificación similar. Su obligación consiste en sometérsenos. No vale la pena debatir sobre este punto de vista. Y tampoco debatiré acerca de la segunda perspectiva, en cierto modo más sostenible, que afirma que no existe respuesta general a la cuestión de si (o de hasta qué punto) está justificada la parcialidad nacional, dado que las distintas e igualmente válidas moralidades locales dan respuestas también distintas a la cuestión. Según este punto de vista, sea cual sea el grado de parcialidad que la moralidad local determine como adecuado y aplicable al interior de la comunidad, éste será imperativo para los miembros de dicha comunidad. No existe ningún punto de vista neutral o externo desde el que poder cuestionar o rechazar las determinaciones establecidas por la moralidad local.

Lo que me interesa es indagar qué puede decirse respecto de la legitimidad de la parcialidad en el plano universal. Asumiré simplemente que, si una forma cualquiera de nacionalismo resulta defendible, pertenecerá a la variedad universalista. Existen, desde luego, respuestas universalistas al conflicto que surge entre la igualdad y la parcialidad que también son inverosímilmente extremas. Podría sostenerse, por ejemplo, que todas las personas deberían conceder prioridad absoluta a sus propios connacionales, que no existen restricciones para lo que puede hacerse a otros con el objetivo de fomentar los intereses de la propia nación. O, en el otro extremo, podría sostenerse que ningún grado de parcialidad puede resultar jamás directamente justificable, que no puede justificarse ningún desvío de la igual atención y respeto apelando al intrínseco significado de unas relaciones especiales. Este último punto de vista está, de hecho, bastante difundido entre los filósofos, cuando no entre las personas en general; enseguida he de volver a él.

En este caso, como en cualquier otro, sin embargo, creo que el sentido común no debiera descartarse a la ligera. Lo que en realidad creemos la mayoría de nosotros es que las razones morales brotan, al menos, de dos fuentes diferentes, ninguna de las cuales puede reducirse a la otra. En primer lugar, un núcleo imparcial de la moral nos impone a todos el deber de respetar el valor de los demás con independencia de

si están o no relacionados con nosotros, o con independencia de cuál sea el tipo de relación que tengamos con ellos. Pero, en segundo lugar, los deberes fundamentales a que estamos obligados unos con otros pueden verse suplidos por razones morales especiales que broten de nuestras relaciones con los demás. Las razones que derivan de estas distintas fuentes se disputan nuestra atención, nuestro tiempo y nuestros recursos.[9] Por consiguiente, una de las principales tareas de la filosofía moral y política consiste en buscar una conciliación coherente, precisa y estable de las contrapuestas exigencias que emanan de estas dos fuentes divergentes.[10] En particular, es importante determinar qué tipos de relación son capaces de legitimar la parcialidad, así como el alcance que han de tener los desvíos justificados de la estricta imparcialidad.

La gama de relaciones especiales

El sentimiento de parcialidad hacia determinados individuos en particular proviene de una variada gama de relaciones que uno puede trabar con esos individuos. Se puede ser parcial hacia los miembros de la propia familia, hacia los amigos, los conocidos, los compañeros de trabajo, los correligionarios, los miembros de la propia comunidad local, los ciudadanos del propio Estado, los miembros de la propia raza, o incluso los miembros de la propia especie. En algunos casos –por ejemplo, en la amistad–, el sentimiento de parcialidad es, en parte, constitutivo de la naturaleza de la relación. Sin embargo, las manifestaciones de estas diversas formas de parcialidad no son todas igualmente defendibles. La parcialidad en el seno de la familia se reconoce casi universalmente como paradigma de legitimidad. No sólo se permite a los padres conceder una cierta prioridad a los intereses de sus propios

9. Para un examen completo, véase el capítulo 12.

10. Compárense las obras de Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 1986, capítulos 1, 8 y 9, y *Equality and Partiality*, en especial los capítulos 1, 2 y 15.

hijos, sino que moralmente se les exige que lo hagan en una amplia variedad de circunstancias. En el otro extremo del espectro, la parcialidad hacia los miembros de la propia raza es objeto de una extendida condena y se la considera como una forma de discriminación paradigmáticamente arbitraria, ilegítima y perniciosa. (La solidaridad entre los miembros de las razas que son víctimas de la discriminación o de la opresión constituye una excepción. Más adelante sugeriré que existe una razón especial que hace que la parcialidad parezca legítima en estos casos.)

¿Qué lugar ocupa la parcialidad, en el seno de la nación, en el espectro que va de la parcialidad familiar a la racial? ¿Es la condición de los connacionales una base legítima o ilegítima para la parcialidad? De forma intuitiva, el nacionalismo constituye un caso intermedio. Es un fenómeno respecto del cual muchas personas se comportan de un modo profundamente ambivalente. Tendemos a juzgarlo por sus efectos, que son mixtos. En la parte positiva, el nacionalismo reúne muchas virtudes: la lealtad, el compromiso y el sacrificio personal. Aquellos que comparten los lazos de la nacionalidad disfrutan de la seguridad de la pertenencia, así como de la seguridad de la autoestima, que es el elemento que, paradójicamente, acompaña a la autotrascendencia; y en los casos en que se cumple el ideal nacionalista de la autodeterminación, es característico que los miembros de la nación encuentren un grado de dignidad y autonomía que les es negado incluso por el más benigno de los paternalismos, ya que éste no logra compartir plenamente su cultura y, por consiguiente, tampoco logra comprenderla ni respetarla. Sin embargo, para entender la ambigüedad moral del nacionalismo es preciso señalar también su parte más oscura, y lo cierto es que cada uno de los rasgos positivos arroja una cerrada sombra. Las virtudes nacionalistas son virtudes intrínsecamente truncadas: es una traición llevarlas igualmente a efecto en beneficio de los ajenos al grupo. El confortable sentido de la identidad y la pertenencia se obtiene a expensas de aquellos que quedan necesariamente excluidos. E incluso el orgullo nacional y la autoestima pueden depender del juicio, implícito o explícito, de esos extraños de menor valor. Vista de este modo,

la búsqueda de la autodeterminación nacional puede parecer menos una afirmación de dignidad humana que una engañosa expresión de impulsos tribales atávicos que amenazan con un interminable proceso de fragmentación política y conflicto. Por consiguiente, consideramos alentador que las barreras entre las naciones den paso al reconocimiento, la cooperación y la integración –como parecía estar sucediendo, hasta época reciente, en la mayor parte de Europa. Y ello porque, en general, es mejor que las personas concentren su atención en lo que tienen en común que en lo que les divide. (La excepción surge cuando otro grupo se une en torno a una identidad o un proyecto perverso; entonces la afirmación pública de la diferencia puede ser necesaria.) Pese a que desde luego es cierto que el nacionalismo también anima a los miembros de una nación a concentrarse más en lo que tienen en común que en sus diferencias, persigue asimismo un grado más intenso de unidad en el interior de la nación mediante el expediente de subrayar la alteridad de quienes no poseen esos elementos comunes. Une a unos separándolos de los demás.

Un argumento común en defensa del nacionalismo es el de comparar las naciones con las familias, asimilando de este modo la parcialidad nacional al paradigma de parcialidad que se produce en el seno de la familia. Quienes se oponen al nacionalismo han seguido una estrategia paralela al destacar la semejanza entre el nacionalismo y el racismo. Sin embargo, el nacionalismo no tiene estrecha relación de analogía con ninguno de estos polos. De hecho, todas las diversas relaciones especiales que se han concebido para justificar los desvíos de la imparcialidad –el amor, la amistad, la paternidad, el hecho connacional, la ciudadanía, etcétera– parecen ser *sui generis*; ninguna de ellas resulta, de modo relevante, similar a ninguna otra. Cada una de ellas ha de ser comprendida en sus propios términos, aunque la comprensión que podamos tener de una en particular pueda verse mejorada mediante la comparación o el contraste con otra relación cuya naturaleza moral sea intuitivamente más clara.

La justificación de la parcialidad

Antes de que podamos valorar cualquier relación como fundamento de la parcialidad, debemos comprender las diferentes formas que puede adoptar la justificación de la parcialidad. Diferentes relaciones pueden justificar la parcialidad por razones diferentes. En algunos casos, diversas justificaciones distintas pueden converger en torno a una única relación.

El punto de vista personal

Uno de los argumentos que abogan por la parcialidad apela a nuestra naturaleza como personas. No somos espectadores desinteresados e imparciales; cada uno de nosotros tiene una identidad distinta, se encuentra relacionado de diversas formas con algunos individuos y no con otros, y contempla el mundo desde una perspectiva única que genera espontáneamente una pauta de preocupación y de valoración que es inherentemente parcial. Dado que la moralidad debe respetar y reflejar nuestra naturaleza como personas, ha de reconocer que cada persona tiene razones para la acción que emanan de su propio punto de vista personal. El punto de vista personal es, por consiguiente, una fuente autónoma e imperativa de las razones morales, aunque la mayoría de los teóricos admite que ésta no es la única fuente de las razones morales. Según una destacada teoría, pese a que nuestras razones morales fundamentales sean independientes del punto de vista personal, la moralidad acomoda no obstante este punto de vista personal, permitiendo que cada persona conceda un peso algo mayor que el que les asignaría el punto de vista imparcial a aquellas cosas que, desde su propio punto de vista, resulten especialmente importantes.[11]

Esta es una importante perspectiva, pero es imposible decir de ella nada decisivo en el corto espacio de un ensayo. Sin embargo, hay razo-

11. Véase Samuel Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 1982.

nes para ser escépticos sobre su capacidad para justificar la parcialidad nacional. Parece determinar, por ejemplo, que la concesión de permiso para el ejercicio de la parcialidad respecto de una persona dependa de factores subjetivos, como los que operan cuando uno se ocupa o se preocupa de manera especial por esa persona. Sin embargo, mientras que esta puede ser la principal base para la parcialidad en el caso de ciertas relaciones personales comparativamente raras, resulta como mucho un factor secundario en el caso de las relaciones más especiales. No es, por ejemplo, el hecho de que una madre se ocupe de forma especial de su hijo lo que justifica que le dé prioridad sobre los demás; lo que sucede es más bien que la naturaleza objetiva de la relación que mantiene con él garantiza su especial preocupación y da, al mismo tiempo, fundamento a las especiales razones que tiene para favorecerle. Si el mero hecho de ocuparse de una persona fuera una razón suficiente para dar prioridad a esa persona, entonces el racismo y otras perniciosas formas de parcialidad podrían defenderse fácilmente.

Desde luego, es posible que las razones que derivan del punto de vista personal no siempre tengan su origen en consideraciones puramente subjetivas. El punto de vista personal podría, por ejemplo, incluir los intereses objetivos de una persona, de modo que uno tendría razones derivadas del propio punto de vista para procurar la obtención de esos intereses con independencia de si uno se preocupa o no de ellos.[12] Pero incluso en el caso de que esto sea correcto, no nos brinda el tipo de defensa adecuado para muchas de las formas de parcialidad. Pese a que es cierto que el hecho de haber trabado determinadas relaciones especiales puede contribuir al bien objetivo de uno, resulta característico que las razones personales para ser parcial con aquellos con los que uno mantiene dichas relaciones especiales no puedan reducirse a razones de interés propio. Los padres, por ejemplo, se benefician normalmente de la relación que mantienen con sus hijos, pero su interés en preservar la relación es, en el mejor de los casos, un elemento marginal de la jus-

12. Esta posibilidad me la sugirió Samuel Scheffler.

tificación de la parcialidad de los padres. Las razones de un padre o una madre para dedicar un especial cuidado a su hijo emanan de una fuente distinta a la que da origen a las razones que tienen esos mismos padres para proteger o promover sus propios intereses personales.

La idea de que las propias razones para la parcialidad hacia aquellos con los que uno mantiene unas relaciones especiales derivan del punto de vista personal es difícil de conciliar con la idea de que existen *deberes* especiales con respecto a aquellas personas con las que uno mantiene unas relaciones especiales. Uno de los axiomas del sentido común, y también uno de los elementos integrantes del nacionalismo, es que efectivamente existen deberes de este tipo. De hecho, el nacionalismo insiste en que existen deberes de lealtad y parcialidad para con la propia nación y los propios connacionales. Pero es difícil ver de qué modo podrían esos deberes encontrar su fuente en el punto de vista personal, con independencia de si la explicación de este último se realiza en términos completamente subjetivos o de si también se incorporan a ella los intereses objetivos. El deber no depende de la inclinación o de las preocupaciones subjetivas. La presencia o ausencia de la preocupación de los padres carece de efecto sobre el hecho de si un padre o una madre tiene o no deberes especiales para con su hijo o hija. Además, tampoco se suele suponer que el interés propio genere deberes para con uno mismo, aunque incluso en el caso de que los generara, esos deberes serían una pobre imitación de los deberes auténticamente asociativos. Los deberes que brotan de la existencia de relaciones especiales son deberes para con aquellas personas con las que uno mantiene una relación especial. Esas personas son algo más que los meros beneficiarios incidentales de los deberes que uno tiene para consigo mismo.

El problema general que plantea la apelación al punto de vista personal es que las propias razones morales para mostrar parcialidad hacia aquellos con los que uno mantiene una relación especial no emanan, de hecho, de uno mismo ni del propio punto de vista. El modo en que las cosas se presentan ante uno es fundamentalmente irrelevante respecto del hecho de si uno puede o debe mostrar parcialidad hacia ciertas personas. Por el contrario, las razones personales derivan de las relaciones

que uno mantiene con estas personas –relaciones que son características objetivas del mundo y que, en principio, pueden reconocerse desde cualquier punto de vista. Por supuesto, esto significa que la fuente de estas razones morales especiales depende del individuo: la relación es algo que debiera importar a esa persona, y es característico que le importe, pero también es característico que importe menos, si es que importa algo, a los demás. Sin embargo, esto no quiere decir que esas razones sean los *productos* del punto de vista personal de un individuo. Afirmar esto es confundir el hecho de que el *contenido* de las razones es específico de la persona con la idea de que la persona es la *fons et origo* de esas razones o con la idea de que esas razones derivan su autoridad normativa de la prominencia que asumen cuando se las considera desde el punto de vista de esa persona. Para valorar si es o no legítimo que una persona muestre parcialidad hacia otra, es más importante comprender el significado moral objetivo de las relaciones que existen entre ambas que saber cuáles son las percepciones, sentimientos o intereses de esa persona.

Las consideraciones instrumentales

Las relaciones especiales pueden ser moralmente significativas de diversas formas. Muchas relaciones especiales son, por ejemplo, instrumentales respecto del bienestar humano o incluso parcialmente constitutivas de él. Esto resulta particularmente evidente en el caso de las relaciones que implican amor. Una vida dedicada bien a la entrega, bien a la recepción de amor podría ser incalculablemente empobrecedora. Sin embargo, el amor es discriminante o selectivo e implica una sólida disposición a favorecer a aquellas personas que son su objeto, razón por la cual es necesariamente parcial. Esta forma de parcialidad ha de permitirse, ya que es un elemento que no puede eliminarse y que acompaña a una relación que es necesaria para el perfeccionamiento humano.

Contra esto, hay quien ha afirmado que uno podría amar con imparcialidad si amara a todos por igual. Esta es, sin embargo, una imposi-

bilidad psicológica y tal vez conceptual. El vínculo de empatía que establece el amor impone un límite a la propia capacidad para soportar las tensiones emocionales del amor. Nadie podría soportar durante mucho tiempo que muriese una persona amada todos los días. Y lo que es más importante, para que eso fuera posible habría que despojar prácticamente de toda emoción, y lograr que operara de un modo completamente ajeno a cualquier discriminación, a un conjunto de disposiciones que todo el mundo puede evocar, con independencia de sus características personales. Tal vez el *ágape* pudiera presentar estas características, o la *caritas*, la compasión, o incluso el respeto. Sin embargo, nada tan anémico podría resultar tan crítico para el bienestar individual. No sólo es preciso que amemos selectivamente, sino también que seamos amados con un cierto grado de exclusividad, de una forma que nos distinga como seres especiales. Necesitamos algo más que vernos débilmente iluminados por la difusa luz de un afecto universal o sabernos guiados por la fría mano de una imparcial benevolencia. De este modo, incluso aquellos que más sufren en este momento por la falta de amor seguramente preferirían un mundo en el que cada persona fuera especialmente amada por unos pocos a un mundo en el que cada persona recibiera una atención igual e imparcial de todos los demás. George Orwell tenía razón al observar que «el amor no significa nada si no significa amar a unas personas más que a otras» –y, podríamos añadir, no amar en absoluto a algunas otras.[13]

Esta defensa de la parcialidad que acompaña al amor asume que el significado moral del amor es instrumental. Esto no quiere decir que el amor sea meramente un *medio*, ya que también es un ingrediente y una condición causal del bienestar. Pero el significado del amor, según este punto de vista, reside en la contribución que hace a otra cosa –a saber, al bienestar individual.

---

13. George Orwell, «Reflections on Gandhi», en *The Collected Essays, Journalism, and Letters of George Orwell, 1945-1950*, vol. 4, Sonya Orwell e Ian Angus (comps.), Penguin, Harmondsworth, 1970, pág. 527.

Las teorías morales que insisten en la imparcialidad han de tener en cuenta que muchas relaciones, como las que se basan en el amor, tienen un significado instrumental. A menos que esas teorías consideren que la imparcialidad es un fin en sí misma, han de aceptar que con frecuencia es mejor, desde un punto de vista imparcial, estimular la participación en relaciones especiales que exigen parcialidad. El consecuencialismo normativo, por ejemplo, puede aprobar normas que ordenen la formación de amistades y que exijan lealtad y fidelidad a los propios amigos. De manera similar, otras teorías exigen que cultivemos determinadas disposiciones y rasgos de carácter que nos obliguen a favorecer a ciertas personas en vez de a otras, si el hecho de poseer esas características pudiera, con el tiempo, llegar a tener consecuencias mejores desde el punto de vista imparcial.[14]

Las disposiciones que, desde un punto de vista general e imparcial, es mejor que uno tenga pueden causar que, en ocasiones, hagamos cosas que, en unas determinadas circunstancias, sean peores desde un punto de vista imparcial –por ejemplo, socorrer a la esposa enferma en lugar de hacer horas extras con el fin de aumentar nuestra cuota a Oxfam–.[15] Algunas teorías imparciales implican que es un error dejarse guiar por la propia disposición en estas circunstancias, aunque sea un precio aceptable que ha de pagarse por tener esa disposición.[16] A este respecto, estas teorías divergen claramente de la moral del sentido común. Sin embargo, esto también puede afirmarse sin incorrección, aunque en grado menor, de aquellas teorías imparciales que aceptan que no puede ser un error verse impulsado a actuar por disposiciones que, desde un punto de vista general e imparcial, es mejor que uno tenga. Y ello porque,

14. Véase Peter Railton, «Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality», *Philosophy and Public Affairs*, nº 13, 1984, págs. 134-171.

15. La organización benéfica Oxfam (*Oxford Committee for Famine Relief*) fue creada en el Reino Unido en 1942 con la intención de paliar la hambruna de Grecia, ocupada por los nazis. En la actualidad, basa su acción en la lucha por el desarme, el desarrollo y el tratamiento igualitario entre los pueblos. (*N. del t.*)

16. *Ibid*.

dadas las vastas desigualdades entre ricos y pobres en el mundo contemporáneo, las disposiciones que, en términos imparciales, sería mejor que tuvieran todos aquellos que vivan en los países prósperos no son las que, en el momento presente, aprueba la moral del sentido común. Sería claramente mejor, desde un punto de vista imparcial, que quienes viven en las sociedades prósperas tuvieran una disposición menos fuerte a preocuparse de la familia y los amigos y, por el contrario, una más sólida disposición a realizar sacrificios para beneficiar a los pobres de otros países. Sin duda, esto empobrecería de manera significativa nuestras vidas, pero nuestras pérdidas se verían ampliamente compensadas por los beneficios de los pobres.

Incluso en el caso de que las normas o disposiciones impuestas por las variantes del consecuencialismo indirecto coincidiesen con las aprobadas por la moral del sentido común, la convergencia sería contingente y las teorías requerirían la realización de actos adecuados por razones equivocadas. La sugerencia de que los padres deberían cultivar una sólida disposición a favorecer a sus propios hijos porque este estado de cosas resulta más conducente a la felicidad general que las alternativas es una grotesca caricatura de las fuentes de la obligación de los padres.

Las mismas objeciones se aplican a otro argumento común de la perspectiva que sostiene que es mejor, en términos imparciales, que las personas establezcan sólidos vínculos personales y concedan especiales atenciones y cuidados a aquellos con los que mantienen una estrecha relación. Según este argumento, el modo más eficiente de garantizar que las personas reciban el cuidado que necesitan consiste en asignar a cada persona una especial responsabilidad respecto de aquellos con los que él o ella mantiene una relación especial. Aunque se ha repetido en numerosas ocasiones en la literatura reciente, la formulación clásica de este argumento aparece en los *Principles of Moral and Political Philosophy* de William Paley, que sostiene que «el buen orden y la felicidad del mundo se mantienen mejor logrando que cada hombre se ocupe de sus propios asuntos y del cuidado de su propia familia [...] que haciendo que cada hombre, por efecto de un exceso de errónea

generosidad, abandone sus particulares asuntos para sostener los de su vecino, de los que siempre se ocupará con menor conocimiento, conveniencia y éxito».[17]

Desde luego es cierto que, en general, uno está mejor situado que la mayoría de sus semejantes para promover el bienestar de aquellos con los que mantiene una relación especial, ya que es característico que uno posea una superior comprensión de la naturaleza de sus intereses, que esté naturalmente motivado por lazos de afecto que le impulsan a mejorar su bienestar y, además, que la proximidad física de que disfruta le dé la capacidad de ayudarles de una forma que aquellos que viven en otro lugar no pueden lograr. Sin embargo, los ricos, en el mundo contemporáneo, vuelven a constituir una excepción. Los ricos están en una posición mejor para ocuparse de las necesidades de millones de personas pobres de otros países que las familias, los amigos o los connacionales de esas personas. Saben que lo que más necesitan los pobres es comida y medicinas, y poseen la capacidad de colmar esas necesidades a través de organizaciones como Oxfam. Por consiguiente, al menos en el caso de los ricos, la perspectiva imparcial exige una distribución de la responsabilidad que es radicalmente diferente de la exigida por la moral del sentido común. Han de dividir su atención y su preocupación, y de manera aún más particular, sus recursos, de forma más homogénea entre aquellos con los que mantienen una relación especial y aquellos que son para ellos completos extraños.

Puede que se discutan los detalles. Pero, una vez más, el argumento más importante es el de que esta explicación es completamente incapaz de aprehender nuestra comprensión del significado moral de las relacio-

17. William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, vol. I, Longman, Londres, 1814, págs. 339-340. Las resonancias desarrolladas con mayor rigor se encuentran en Robert Goodin, *Protecting the Vulnerable*, University of Chicago Press, Chicago, 1985, capítulos 3-5, y en «What Is So Special about Our Fellow Countrymen?», *Ethics* nº 98, 1988, págs. 678-686; Franck Jackson, «Decision-Theoretic Consequentialism and the Nearest and Dearest Objection», *Ethics* nº 101, 1991, págs. 472-475; y Martha Nussbaum, «Patriotism and Cosmopolitanism», *Boston Review* nº 19, 1994, pág. 6.

nes especiales. ¿Podrían realmente suponer unos padres que el hecho de que tengan unas especiales responsabilidades hacia sus propios hijos es simplemente una cuestión de eficacia administrativa, y que se les dispensaría de esas responsabilidades si hubiese una distribución alternativa de los deberes que fuera mejor para los niños en general, incluso a pesar de que resultase peor para sus propios hijos?

Negar que las consideraciones instrumentales sean la esencia de la moral de las relaciones especiales no quiere decir que carezcan de significado moral. En muchos casos, el hecho de que esas relaciones sean, de diversos modos, importantes para el perfeccionamiento humano puede ser parte del sentido moral de permitir la parcialidad en el seno de las relaciones especiales. En algunos casos, ésta puede ser de hecho la única razón. Sin embargo, y por regla general, las consideraciones instrumentales sólo constituyen una pequeña, aunque notable, parte del asunto.

La imparcialidad formal y la imparcialidad sustancial

Muchos autores han considerado posible conciliar las exigencias de la imparcialidad con el hecho de permitir la parcialidad, y han llegado a esta conclusión tras distinguir los dos planos en los que podrían actuar la parcialidad y la imparcialidad. La imparcialidad, dicen esos autores, es un requisito del respeto a la igualdad moral de las personas. Sin embargo, la igualdad queda suficientemente reconocida si la imparcialidad opera en el plano *formal*, rigiendo la evaluación, la formulación, la selección o la defensa de los principios morales. Esto significa, como dice Thomas E. Hill, Jr., que los principios morales han de juzgarse «desde un punto de vista que exija un desapego temporal respecto de los particulares deseos y aversiones, amores y odios que pueda uno sentir; […] los principios han de resultar defendibles para cualquiera que considere la cuestión con independencia de sus particulares apegos».[18] Sin embar-

18. Thomas E. Hill, Jr., «The Importance of Autonomy», en su obra *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, págs. 45-46.

go, esta imparcialidad formal, tal como destaca Hill, no implica una exigencia de imparcialidad en el plano *sustancial* –esto es, el plano en el que los principios se llevan a la práctica mediante la acción.[19] En otras palabras: los principios que se establecen mediante las restricciones de la imparcialidad formal no excluyen necesariamente una parcialidad sustancial –es decir, no excluyen la concesión de prioridad a algunas personas antes que a otras; por ejemplo, debido a la relación que mantienen con uno mismo.

Pese a que esto parece cierto, no resulta útil para valorar el desafío del nacionalismo, que no sólo emana del requisito de imparcialidad formal, sino de la demanda de imparcialidad sustancial. El nacionalismo universalista parece compatible con el requisito de la imparcialidad formal. El principio de que cada persona deba ser leal y parcial respecto de su propia nación no parece estar sesgado en favor de ningún individuo o grupo. Sin embargo, ninguna forma de nacionalismo parece compatible con la imparcialidad sustancial, que prohíbe conceder preferencia o prioridad a una persona sobre otra por razones de índole privada o peculiar a uno mismo o al propio grupo. Y la imparcialidad sustancial, podría argumentarse, es un requisito del principio de igual atención y respecto. Y ello porque si todas las personas tienen derecho a un respeto igual, entonces, incluso desde el punto de vista del individuo agente, nadie ha de valer más que nadie.

La cuestión importante, por consiguiente, es si la imparcialidad estricta es un requisito exigible en el plano sustancial. En caso afirmativo, ¿puede defenderse alguna forma de nacionalismo atenuado sobre una base puramente instrumental? Y si no es exigible una imparcialidad estricta, ¿qué formas y qué grados de parcialidad se permiten o se requieren? En particular, ¿es la condición de los connacionales una base legítima para la parcialidad, y si lo es, qué grado de prioridad es aceptable

19. *Ibid*., pág. 45. Véase también Brian Barry, *Justice as Impartiality*, Clarendon Press, Oxford, 1995, págs. 7-12 [trad. cast.: *La Justicia como imparcialidad*, Barcelona, Paidós, 1997]; y Alan Gewirth, «Ethical Universalism and Particularism», *Journal of Philosophy* nº 85, 1988, págs. 283-302.

conceder a los connacionales por encima de los demás? Insistir en la imparcialidad formal no nos ayuda nada a responder estas preguntas. Un gran número de métodos de generar o defender los principios morales, incluyendo una abundante cantidad de variedades de contractualismo, son compatibles con la imparcialidad formal. Algunos de ellos pueden arrojar principios que exijan la imparcialidad sustancial, mientras que otros darán sin duda por sentado que pueden defenderse diversas formas y grados de parcialidad.

Y sin embargo, ninguno de estos métodos, en mi opinión, puede generar una explicación detallada de las condiciones que se requieren para exigir la imparcialidad sustancial, o de las formas y los grados de parcialidad que se permiten o se exigen, sin una considerable cantidad de argumentación moral sustancial. Así, por ejemplo, la forma de metodología contractualista que Brian Barry prefiere nos invita a preguntar: «¿Qué exigirían, con el fin de alcanzar una conducta imparcial, unas normas y principios capaces de suscitar el acuerdo general?». O ¿qué permitirían o exigirían para alcanzar una conducta parcial?[20] Sin embargo, el acuerdo que buscamos es un acuerdo *razonable* –esto es, cuyos términos nadie pudiera rechazar razonablemente. Y, respecto de estas materias, no veo forma alguna de determinar en qué cuestiones podría la gente ponerse razonablemente de acuerdo sin obligarse a una independiente y tentativa exploración de la moral de las relaciones especiales. Este ensayo ha sido concebido como una modesta contribución a esta necesaria investigación.

---

20. Barry, *Justice as Impartiality*, pág. 11. De manera similar, Gewirth (en su «Ethical Universalism and Particularism») afirma que entre los principios aprobados en el plano formal debe encontrarse alguno que garantice a todas las personas el derecho a constituir asociaciones particulares en las que sea esencial la existencia de un cierto grado de mutua parcialidad. Sin embargo, no dice cómo podremos distinguir, en el plano formal, entre las asociaciones aceptables y las inaceptables, o cómo habremos de determinar los límites de la parcialidad en el seno de las asociaciones aceptables.

El intrínseco significado de las relaciones especiales

He reconocido que muchas relaciones especiales tienen un profundo significado instrumental. Nada podría ser más obvio que el hecho de que nuestras mutuas relaciones, y en particular, nuestras íntimas relaciones personales, sean unos elementos vitales e indispensables de nuestra felicidad y bienestar. No obstante, en muchos casos, el significado moral de las relaciones especiales no se agota en las valiosas contribuciones que esas relaciones puedan hacer a nuestras vidas. Más bien parece que el territorio señalado por ciertas relaciones entre las personas constituye un área autónoma dentro de la esfera de la moral, de modo que la existencia de esas relaciones, y la de las formas de conducta que resultan apropiadas a ellas, no requiere ser justificada en términos de ninguna otra cosa. El hecho de que legitimen ciertas formas de parcialidad es parte del significado o de la importancia de estas relaciones. Las propias relaciones son fuentes fundamentales o fundadoras de las razones morales, incluyendo los permisos y los requisitos. Estas razones coexisten, y en algunos casos compiten, con razones que surgen como respuesta a las propiedades intrínsecas o no relacionales de las personas.

El particularista radical da una explicación de las razones que emanan de las relaciones especiales: una moral *es* simplemente un conjunto de normas que evolucionan y rigen desde dentro las diversas relaciones humanas fundamentales. Sin embargo, muchas relaciones, en mi opinión, tienen un significado moral universal, aunque, por supuesto, puedan adoptar formas algo distintas en los distintos casos, en los que cada variante toma parte de su aspecto moral de la cultura circundante. El amor mutuo, por ejemplo, exige parcialidad allí donde se produce –lo que equivale a decir que la exige virtualmente en todas partes. Una relación que, supuesto que exista oportunidad para ello, no suscite, y al mismo tiempo exija, una conducta parcial en al menos algunas ocasiones no sería en modo alguno amor. Y a pesar de que las relaciones amorosas se encuentran entre los ingredientes esenciales de la vida humana buena, la principal justificación del amor y la parcialidad que se le asocia no es instrumental. La moral nos insta a fomentar las relaciones

de amor y a prestar especial atención a aquellos que amamos no sólo porque sea bueno tanto para nosotros como para ellos, ya que hace que nuestras vidas sean más ricas y profundas, sino porque es la forma de vida *correcta*. Las relaciones de amor no son esenciales solamente para la vida buenas sino que, en parte, son también constitutivas de la vida *moral*. En el círculo de ciertas constricciones que la moral también impone, las expresiones de amor y de atención especial representan unas virtudes fundamentales cuya posibilidad de justificación no depende de la contribución que hagan a la obtención de ningún otro bien.

La relación que un padre mantiene con su hijo o hija tiene un similar significado moral intrínseco. Esto no quiere decir, no obstante, que los deberes de los padres sean moralmente primitivos o imposibles de analizar. Más bien, parecen existir múltiples fuentes de deberes para los padres: por ejemplo, el vínculo genético o biológico entre un padre o una madre y su hijo, la voluntaria asunción de responsabilidad (como sucede en el caso de la adopción), la responsabilidad de atender la necesidad de ayuda del hijo, que surge del hecho de haberlo traído al mundo, etcétera. La lista es sin duda incompleta (pese a que el resto de sus posibles contenidos sea sorprendentemente oscuro, ya que los fundamentos de la obligación de los padres no han sido cuidadosamente investigados y aún no se comprenden bien). El argumento importante para los objetivos que aquí nos proponemos es el de que ninguno de estos posibles fundamentos de los deberes de los padres es de carácter instrumental. Las consideraciones puramente instrumentales –por ejemplo, que el afecto natural de los padres por sus hijos tiende a hacer de los padres unos cuidadores más competentes de sus propios hijos que otras personas– no pueden, como ya hemos señalado, proporcionar una adecuada explicación de los fundamentos de los deberes de los padres.

Deberíamos recordar, sin embargo, la multiplicidad de relaciones humanas, algunas de las cuales parecen legitimar la parcialidad y otras no. ¿Podemos identificar las características que tienden a dar a ciertas relaciones su significado intrínseco? ¿Poseen las distintas relaciones significativas alguna característica en común? Empezaré por indagar a continuación estas interrogantes, centrándome sobre todo en la cuestión de

si la de los connacionales es una relación que tenga un intrínseco significado moral. Antes de ponerme a ello, sin embargo, examinaré algunos de los argumentos del nacionalismo que apelan al significado instrumental del hecho connacional. E incluso a pesar de que determinadas relaciones sean mucho más que su positivo significado instrumental, la contribución que puedan hacer para la consecución de ciertos bienes, como el bienestar individual, puede por sí sólo ser suficiente para justificar que las entablemos, y para justificar asimismo que pongamos en práctica las formas de parcialidad que exigen. Esto puede ser cierto en el caso del nacionalismo, con independencia de si el propio hecho connacional tiene o no un significado moral intrínseco.

El argumento instrumental en el caso del nacionalismo

La literatura rebosa de afirmaciones sobre la importancia que la pertenencia a una comunidad nacional y la participación en su cultura tiene en las vidas de los individuos. Se argumenta, por ejemplo, que las culturas particulares proporcionan unos «horizontes de significado», un trasfondo de normas de valor en referencia a las cuales los individuos son capaces de valorar sus opciones y sus elecciones.[21] También se afirma que la identificación nacional y la solidaridad son necesarias en las vastas y de otro modo impersonales sociedades modernas con el fin de motivar las formas de cooperación y sacrifico personal que se precisan para garantizar un nivel de vida material decente.[22] Se han planteado por último, y esto es más importante, varias afirmaciones sobre el significado

21. Véase, por ejemplo, Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1992, capítulo 4; Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1991, capítulo 8; y Allen Buchanan, *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Westview, Boulder, Colorado, 1991, págs. 53-54.

22. Miller, «In Defence of Nationality», pág. 9, *op. cit.*; y, para un punto de vista contrario, véase el capítulo 13 de la presente obra.

psicológico de la afiliación nacional.[23] Todos buscamos algún patrón para autotrascendernos, un ensanchamiento del yo por encima de sus estrechos límites, y todos tratamos de escapar del aislamiento y la insignificancia de la singularidad. La pertenencia al grupo ofrece un modo accesible de autotrascendencia, y la nación, por razones que permanecen algo oscuras, ofrece un punto de apoyo particularmente irresistible para la identificación colectiva. En el mundo moderno, la nación ha sustituido a la familia y a la comunidad religiosa como sede primaria de la identificación colectiva propia y se ha convertido en una fecunda fuente de autoestima. Al invertir en ella nuestros egos, garantizamos que su triunfo sea también el nuestro; al hacer que sus objetivos sean los nuestros, tomamos parte en su permanencia supraindividual y, de este modo, la nación se vuelve un elemento continuador del yo, algo que permite su supervivencia vicaria. La nación proporciona un sentido de pertenencia, seguridad, fuerza y estabilidad. (Para muchas personas, los sentimientos nacionalistas pueden ser de hecho sublimados en forma de impulsos religiosos. Para esas personas, la nación –siendo trascendente, suprapersonal, permanente, protectora, fuente de autoridad, etcétera– opera como un eficaz sustituto de la divinidad.)

Estas y otras afirmaciones sobre el valor que tiene la afiliación nacional en las vidas de los individuos constituyen el fundamento de un argumento paralelo al mencionado más arriba sobre la parcialidad que acompaña al amor. El segundo paso de este argumento consiste en reseñar que, al igual que el amor, la participación en la vida nacional necesariamente implica parcialidad. Los psicólogos sociales saben, desde hace tiempo, que las personas tienden espontáneamente a favorecer a sus camaradas miembros de cualquiera de los grupos a los que ellos mismos pertenezcan, con independencia del grado de arbitrariedad con que esos grupos se distingan de los demás.[24] Y el impulso hacia la

23. Algunas de estas afirmaciones se desarrollan con más detalle en los capítulos 2, 10 y 13.

24. Véase, por ejemplo, Henri Tajfel, «Experiments in Intergroup Discrimination», «*Scientific American*» nº 223, 1970, págs. 96-102; y Jacob M. Rabbi y Murray

parcialidad es mucho más fuerte en las comunidades nacionales, cuyos miembros tienden a compartir ciertos valores y a estar implicados en la procura de objetivos comunes. Por consiguiente, podemos concluir que la parcialidad nacional ha de ser aceptada como un aspecto inevitable de las disposiciones que resultan necesarias para la vida humana buena.

Las cuestiones son, no obstante, más complejas. Podemos dar por sentado que la afiliación nacional y la parcialidad contribuyen mucho al valor de las vidas de los individuos. Sin embargo, su lado más oscuro –la exclusión, el chovinismo y la hostilidad hacia los extraños– también ha de tenerse en cuenta. E incluso en el caso de que las buenas características superaran a las malas, esto por sí sólo sería insuficiente para establecer una justificación instrumental del nacionalismo, si existen formas alternativas de identificación colectiva capaces de satisfacer las mismas necesidades que la pertenencia nacional pero sin caer en algunas de las más perturbadoras características del nacionalismo. (Si, además, se asume que el hecho connacional carece de significado moral intrínseco, de modo que el argumento instrumental debe sostenerse por sí solo, entonces el beneficio neto que las personas obtienen de los vínculos nacionales ha de ser lo suficientemente grande como para anular la objeción de que es injusto discriminar entre personas sobre la base de unas relaciones que carecen de significado intrínseco.)

Desde luego, hay quien ha argumentado que el ideal cosmopolita de identificación con el conjunto de la humanidad –de ser, como dijera Diógenes, «un ciudadano del mundo»– puede ofrecer una gama de beneficios muy similar a la que proporciona la identificación con la propia nación. Sin embargo, esto es poco probable. Dado que las personas han tendido siempre a vincularse en el seno de comunidades trabadas por lazos, existen sin duda mecanismos evolutivos que hacen que la erradicación de las identidades particulares sea irrealizable. Además, el

---

Horwitz, «Arousal of Ingroup-Outgroup Bias by a Chance Win or Loss», «*Journal of Personality and Social Psychology*» nº 13, 1969, págs. 269-277.

sentido de la identidad y la pertenencia que acompaña al hecho de ser miembro de una nación puede depender, de forma crucial, de la comparación entre la propia nación y las demás. Si no existen otras personas que sirvan como contraste, no habrá nada que distinga a la propia nación y, por consiguiente, no habrá base para la identificación. De manera similar, la mejora de la autoestima que acompaña al crecimiento del propio ego como consecuencia de la identificación con la nación puede exigir una implícita comparación con otras naciones, y proporcionar un sentido de que la propia nación es superior, al menos en ciertos aspectos, a otras.

Sin embargo, el nacionalismo y el cosmopolitismo no agotan las posibilidades. No hay necesidad de escoger entre, por ejemplo, ser simplemente serbio o ciudadano del mundo. Pese a que es imposible evitar ser, hasta cierto punto, hijo de la propia cultura, es también signo de poca personalidad aceptar con docilidad o sin reflexión un concepto preestablecido, unidimensional y pensado para las masas de uno mismo como serbio, hutu, checheno o lo que sea. Las vidas pobres están hechas de esta pasta. Por eso Schopenhauer señalaba que «la más barata forma de orgullo es el orgullo nacional; y ello porque el hombre afectado por él traiciona el deseo de cualidades *individuales* de las que poder sentirse orgulloso, ya que de otro modo no recurriría a aquello que comparte con tantos millones».[25] Conformarse con una visión de uno mismo en la que la nacionalidad oscurezca el resto de las abigarradas dimensiones de la propia vida, del carácter y de las relaciones con los demás, es padecer una miserable reducción de la riqueza de la propia identidad. Otros elementos de la propia identidad real, así como las nuevas posibilidades de autocreación, se amontonan en los márgenes del concepto que uno tiene de sí mismo y pueden, por descuido y negligencia, llegar a desaparecer por completo de nuestra identidad.

---

25. Arthur Schopenhauer, «Aphorisms on the Wisdom of Life», en *Parerga and Paralipomena*, vol. I, traducción de E. F. J. Payne, Oxford University Press, Oxford, 1974, pág. 360.

No son sólo las características cualidades individuales de las que hablaba Schopenhauer las que pueden verse apartadas del concepto que uno tiene de sí mismo por efecto de una identidad nacional hipertrofiada y metastásica, otras formas de identificación grupal pueden quedar igualmente barridas. En la mayoría de los casos, existen numerosas dimensiones sociales y políticas en la identidad de una persona; todos somos, en mayor o menor grado, mestizos.[26] Uno puede ser, por ejemplo, pacifista, filósofo, socialista, meridional, vegetariano, regionalista, amante de las bellas letras, jugador de squash, o todo a la vez. La pertenencia y la identificación con una serie de grupos puede enriquecer la propia vida, ampliar el radio de las simpatías y vínculos con los demás, y de este modo disminuir el potencial de incomprensión y conflicto con los demás. Tanto la prudencia como una imparcial preocupación por las consecuencias sugieren, por tanto, que es deseable que las personas cultiven unas identidades individuales complejas y de múltiples capas, construidas en torno a unas cualidades individuales características *y* unas variadas identificaciones grupales.

Podríamos llamar «identificación compleja» a este modelo de autoidentificación, y compararlo con la «identificación nacional», un tipo de identificación en el que la nacionalidad tiene un papel rector en lo referente a la configuración de la identidad de la persona. La identificación compleja no excluye, por supuesto, la nacionalidad como elemento de la identidad individual; simplemente niega a la nacionalidad la importancia sobresaliente que le asigna el nacionalista. (Como ha observado Walzer, uno puede pasar de forma espontánea de la identificación nacional a una identificación más compleja, y viceversa, en función, entre otras cosas, de qué es lo que uno sienta que está amenazado o de qué considere garantizado.)[27] La posibilidad de la identificación compleja sugiere que la identificación nacional no es necesaria para la obtención de los bienes que con frecuencia proporciona: un contexto

26. Para una exposición independiente de esta idea, véase Appiah, «Race, Culture, and Identity».

27. Walzer, *Thick and Thin*, pág. 82.

cultural, la seguridad de la pertenencia, autoestima, solidaridad social, etcétera. Estos bienes parecen compatibles con la identificación compleja. No es preciso, por ejemplo, que la cultura sea monolítica. Uno podría participar en una variedad de culturas superpuestas y obtener sostén de ellas. Y además, las naciones son sólo una de las fuentes de cultura. Pueden existir muchas culturas subnacionales en el seno de una misma nación, cuya unidad puede ser más política o religiosa que cultural, y también puede haber una unión de naciones cuyas culturas históricas coexistan y contribuyan a una más amplia y abarcadora cultura basada, en parte, en el respeto a la diversidad. ¿Quién puede decir, antes de saberlo por experiencia, dónde se encuentran los límites de lo posible? Además de la nación, hay otras colectividades que pueden proporcionar un sentido de la pertenencia, seguridad, autoestima, etcétera. Uno puede lograr un sólido sentido de los vínculos con los otros si se identifica a sí mismo con una diversidad de colectividades.

Además de ofrecer unas identidades más ricas y más distintivas, la identificación compleja tiene la ventaja de reconocer y fomentar diversos vínculos que superan los límites nacionales, con lo que se amplía la comprensión que las personas tienen de los otros, así como la simpatía que éstos les inspiran, reduciéndose la propensión al conflicto que es característica de las identidades nacionales, de carácter más excluyente. Pese a preservar la disposición a la lealtad y a la parcialidad, la identificación compleja genera una pauta de diferenciación mucho más elaborada y un sentido de lo común en las relaciones que mantenemos con los otros, razón por la cual confiere a la parcialidad un radio de acción más difuso que el permitido por la identificación nacional.

La identificación compleja también apela a estructuras políticas e institucionales distintas a las que resultan apropiadas desde el punto de vista de la identificación nacional. La forma natural en que se expresa la identificación compleja no es la de un modelado de la vida política con el fin de que ésta encaje en la unidad nacional, sino la de la separación de ambas. Las unidades políticas han de construirse explícitamente en torno de la identidad política, en vez de en torno de las identidades culturales o nacionales. De este modo, la solidaridad en la vida política debe basarse,

en la máxima extensión posible, en los ideales y los compromisos políticos compartidos, no en los lazos nacionales o étnicos heredados. De forma correspondiente, la vida nacional debería quedar relegada, en la medida de lo posible, a la esfera privada, con una autodeterminación nacional que se expresara más en términos culturales que en términos políticos.[28]

Dado que las naciones y los Estados coinciden *grosso modo* en muchas partes del mundo, es necesario crear, si la vida política ha de ser arrancada de la sujeción de la nacionalidad, instituciones políticas tanto por encima como por debajo del nivel del Estado. Esto podría implicar tanto una delegación de competencias políticas dentro del Estado como la transferencia de distintas formas de jurisdicción política (por ejemplo, sobre determinadas cuestiones de política económica, medioambiental o militar) a organismos que representen a Estados que busquen una mayor integración (como la Unión Europea).[29] Cada uno de estos planos de organización política podría convertirse en centro de la identificación colectiva, con lo que se mejoraría la naturaleza multidimensional de las identidades individuales de la gente y se reducirían aún más las barreras entre las personas de distintas nacionalidades.

Hemos de reconocer, no obstante, que el paso de la identificación nacional a la identificación compleja no carecería de costes. Tal y como atestiguan ampliamente los acontecimientos de los últimos años, la identificación nacional puede ser muy intensa, y esto magnifica tanto sus virtudes como sus vicios. En su punto de mayor intensidad, genera un sólido y estable sentido del yo, un inquebrantable sentido de la pertenencia y unos lazos de solidaridad sobrenaturalmente fuertes. Sin embargo, la ardiente lealtad y parcialidad que constituyen los corolarios de esta solidaridad implican una extrema sensibilidad a las amenazas a la

---

28. La idea de que la unidad política debiera separarse de los lazos de la nacionalidad se defiende en Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, 1993, y en el capítulo 13 del presente libro. Es objeto de punzantes críticas en Scruton, «In Defence of the Nation».

29. Compárese con lo afirmado en el capítulo 20.

nación, una tendencia a deshumanizar a los extraños y un ánimo dispuesto a la comisión de atrocidades en beneficio de lo que uno considera que es la defensa de la nación. Pese a que el movimiento que nos haría pasar de la identificación nacional a la identificación compleja disminuiría tanto la hostilidad explícita como la latente hacia los miembros de otras naciones, también implicaría una correspondiente disminución de la solidaridad en el seno de los grupos sociales. No obstante, aunque es difícil justificar una generalización de este tipo, parece probable que el balance fuera en último término beneficioso. Con la identificación compleja, la gente estaría menos dispuesta a morir por sus grupos de pertenencia, pero también estaría menos dispuesta a matar, con lo que tendría menos razones para hacer cualquiera de las dos cosas.

De ser cierto que, consideradas las cosas con imparcialidad, los efectos de la identificación compleja son mejores que los de la identificación nacional, entonces el argumento instrumental del nacionalismo que apela a los buenos efectos de la identificación nacional falla. Sin embargo, aún ha de poder establecerse si la identificación compleja es psicológicamente posible para la mayoría de las personas y también si el programa político que se le asocia es factible. Esto exige nuevas investigaciones que superan el alcance de este ensayo.

Hay otro argumento instrumental del nacionalismo que merece mencionarse. Este argumento pretende, *grosso modo*, que el pluralismo cultural es bueno, que el respeto al pluralismo cultural exige la preservación de las naciones existentes, ya que cada una de ellas encarna una cultura única, y que, por consiguiente, cada nación debe poder gozar de una autodeterminación política lo suficientemente amplia como para permitir su supervivencia y su florecimiento. Son al menos cuatro las distintas razones que nos hacen pensar que el pluralismo cultural es importante. La primera de ellas apela al familiar argumento liberal de que no existe ningún modo de vida mejor. Si esto es cierto, entonces es importante que exista una diversidad de culturas, de modo que la gente pueda tener alternativas a las culturas en que vive y que los disidentes puedan tener santuarios o lugares de refugio. En segundo lugar, la existencia de las diversas culturas facilita la imaginación reflexiva sobre

los diferentes modos de vida, lo que ayuda a los individuos a proceder a la revisión o a la expansión de sus propios conceptos del bien. Esto permite evitar que las culturas se estanquen y fomenta, en cambio, que evolucionen y maduren mediante una asimilación creativa de elementos de otras culturas. En tercer lugar, las culturas particulares pueden poseer un valor impersonal, que es independiente de las contribuciones que puedan hacer a las vidas de los individuos. De este modo, tal como ha señalado Charles Taylor, las personas desean normalmente que su cultura florezca y continúe existiendo mucho después de que ellas mismas hayan dejado de existir, y este deseo puede ser independiente de la tendencia natural que les hace ver en la continuación de la cultura la supervivencia de algún elemento de su propia identidad. No existe, además, ninguna razón para suponer que únicamente aquellos que se encuentren en el interior de una cultura habrán de ser capaces de apreciar su valor intrínseco. La mayoría de nosotros somos capaces de percibir en una particular cultura extraña una diversidad de méritos que no pueden reproducirse en ninguna otra cultura. Y en cuarto y último lugar, la diversidad cultural es, a su vez, un valor impersonal. Del mismo modo que existen dos razones impersonales distintas para preservar una especie biológica, una que deriva del valor intrínseco de la propia especie y otra que emana de la contribución que la especie aporta al valor de la biodiversidad, así también vale la pena preservar las culturas individuales, tanto en función de su propio valor intrínseco como en virtud de la contribución que aportan al valor independiente de la diversidad cultural.

La apelación al valor del pluralismo cultural apoya de hecho la preservación de las naciones existentes, aunque no del modo que satisfaría al nacionalista. La protección de las culturas nacionales parece compatible con el rechazo del punto de vista nacionalista que sostiene que la vida política ha de organizarse en torno a la unidad nacional. Las distintas culturas pueden prosperar en el interior de unas estructuras políticas liberales que se mantengan, en la medida de lo posible, neutrales respecto a ellas y comprometidas con su protección y promoción (en forma

limitada).[30] De hecho, hay un aspecto en el que la política liberal parece más abierta al pluralismo cultural que el nacionalismo universalista. La unidad y la solidaridad que buscan los nacionalistas en el seno de la nación se ve amenazada por la presencia de subculturas no nacionales en el interior de la nación, de ahí que sea característico que los nacionalistas traten de conseguir la absorción de las subculturas en el seno de la más amplia cultura nacional. La política liberal, por el contrario, es tolerante respecto de la diversidad cultural existente en el plano subnacional.

El significado intrínseco de la condición nacional

En el apartado anterior, concluimos que el significado moral instrumental de la condición nacional puede ser menor de lo que el nacionalista supone, ya que parece que, en general, sería mejor que las personas no considerasen la condición nacional sino como una de las muchas relaciones que pueden actuar como fuente de la identificación colectiva y centro de lealtad y solidaridad. Sin embargo, la idea de que debemos tratar de disminuir el papel que desempeña la identificación nacional en nuestras vidas perdería fuerza si la condición nacional fuera una relación que tuviera un profundo significado moral intrínseco. En este apartado, examinaremos si, de hecho, la condición nacional constituye o no una fuente de razones morales que no deriven más que de la naturaleza de la propia relación.

Los elementos en común

La condición nacional no es una simple relación, sino que está compuesta por las diversas relaciones mencionadas anteriormente y que reúnen a la

30. Walzer defiende esta afirmación en el capítulo 15 y Kymlicka la critica en el capítulo 8.

gente en un todo nacional –relaciones que implican elementos comunes de carácter lingüístico, étnico, religioso, cultural, de costumbres, etcétera. La condición nacional consiste en esas *relaciones vinculadas a los elementos comunes*, y es característico que no implique en absoluto relaciones *personales*, ya que la mayoría de los connacionales de una persona son extraños para ella. Lo que en primer término distingue a los connacionales de los demás son los distintos modos en que los connacionales de uno son *como uno mismo*. ¿Poseen esos diversos elementos comunes un significado moral intrínseco o fundador y, por consiguiente, resultan capaces de generar razones morales especiales para que quienes los compartan se favorezcan unos a otros en determinados contextos?

Es claro que muchas formas de elementos comunes carecen completamente de significado moral. Supongamos, por ejemplo, que una persona cree que forma parte de una cierta cantidad de personas que, sistemáticamente, sobrestiman el número de puntos que se hacen centellear sobre una pantalla. La relación que estas personas creen poseer entre sí y que los diferencia de los demás carece claramente de significado moral. Y sin embargo, es interesante señalar que se ha mostrado en experimentos controlados que el simple hecho de decir a algunas personas que pertenecen a ese grupo (aunque, en realidad, no sea cierto) es suficiente para provocar entre ellos un comportamiento de parcialidad respecto de otros miembros de su grupo, y para hacer que su disposición hacia quienes ellos consideran que subestiman el número de puntos que se han hecho centellear sobre la pantalla sea menos amable.[31] Por tanto, el hecho de que uno albergue cálidos sentimientos hacia los miembros de algún grupo al que uno pertenezca no puede considerarse como una prueba de que la copertenencia a un grupo sea una relación moralmente significativa.

¿Cuáles son los elementos comunes, si es que hay alguno, que tienen significado moral intrínseco? *Los elementos comunes de valor* –esto es, los valores compartidos, los ideales, los compromisos, o incluso los in-

31. Tajfel, «Experiments in Intergroup Discrimination».

tereses (en el sentido de *estar* interesados en la misma cosa más que en el sentido de *tener* un interés en la misma cosa), tienen más probabilidades de ser moralmente significativos que los elementos comunes que no impliquen ninguna congruencia de valores. Por supuesto, son de rigor algunas obvias restricciones. Los valores compartidos que sean perversos o malvados no legitiman la parcialidad.[32] Y tampoco, según parece, la legitiman los valores compartidos que sean completamente triviales. Asumiendo que los elementos comunes de valor puedan ser intrínsecamente significativos, el grado en el que resulten significativos depende del mérito o de la importancia de los valores relevantes. También depende de la amplitud del papel que desempeñen los valores en las vidas de las personas. Consideremos dos elementos comunes de valor relativamente poco significativos: el del vínculo compartido por los aficionados a la serie *Star Trek* y el del vínculo compartido por los seguidores del equipo de baloncesto de los *Chicago Bulls*. La relación que une a los aficionados a *Star Trek* parece la más significativa de las dos, ya que implica afinidades de carácter, gusto y valor más profundas que la de un entusiasmo compartido por los *Bulls*. Sentir afición hacia *Star Trek* es señal de una gama de intereses y preocupaciones que pueden formar parte de la identidad de una persona, mientras que, con frecuencia, el entusiasmo por los *Bulls* no viene determinado por la noción de que el equipo sea el ejemplo de un ideal o su encarnación, un ideal con el que uno se identifique, sino por la contingencia de la residencia. Un seguidor de los *Bulls* que se traslade a Houston puede transferir muy pronto sus lealtades a los *Rockets*.

Otra relación que une a los miembros de una nación y que puede tener un significado moral es la mutua estima. Dado que es característico que los connacionales hayan sido moldeados por la misma cultura, tenderán tanto a compartir sus valores como a constituir ejemplos de ella. Y por consiguiente, tenderán a encontrar más cosas admirables en sus connacionales que las que encuentran en otras personas. Desde

32. Una afirmación similar se defiende en el capítulo 9.

luego, la admiración es completamente subjetiva y ya he sugerido anteriormente que los factores subjetivos son, por regla general, un débil fundamento para la parcialidad. Lo que importa en primer lugar es el carácter objetivo de las relaciones que existen entre las personas. Sin embargo, es característico de los connacionales que, entre sus elementos comunes de valor –esto es, entre las cosas que están de acuerdo en valorar–, se cuenten los rasgos que ellos mismos tiendan a mostrar. En otras palabras, tienden a compartir ciertas características que también se sienten inclinados a admirar. Estos *elementos valorados comunes* son elementos comunes objetivos que fundan la estimación mutua entre los connacionales.[33]

¿Constituye una razón para ser parcial con los connacionales el hecho de que compartan los propios valores o ciertos rasgos o características que uno valora o admira? Sin duda, los elementos comunes de valor y los elementos valorados comunes constituyen una base para la armonía, la compatibilidad de los caracteres y la mutua comprensión, la simpatía y la estima –cosas que unen a las personas y las hacen sentirse a gusto unas con otras. Estos elementos comunes son, por tanto, elementos que forman la base psicológica de la parcialidad en el seno de las naciones. Pero, como hemos visto, el hecho de que una relación provoque la parcialidad no constituye una garantía de que sea una base legítima para la parcialidad.

---

33. Hay una curiosa paradoja en los esfuerzos de los «constructores nacionales», tendentes a conseguir que la población forme una unidad nacional. Reconocen que la gente convergerá hacia una identidad común sólo en la medida en que los constructores nacionales puedan hacerles creer que están vinculados por varios elementos comunes y puedan hacer surgir en ellos una sólida admiración mutua. De ahí la tendencia de los dirigentes nacionalistas a embellecer gratuitamente cualquier cosa, por pequeña que sea, que represente un obstáculo para la historia o el carácter nacional. Pese a que reconozcan que, por lo general, las personas necesitan tener elementos en común, incluyendo elementos valorados comunes, con el fin de poseer una sólida cohesión, sus propias actividades, como la de fabricar historias míticas, presuponen que la cohesión es un elemento deseable, incluso en ausencia de elementos comunes objetivos y significativos. La clave de la paradoja es probablemente muy sencilla –que su interés se centra en el poder personal más que en la realidad de la nación.

Con frecuencia, la parcialidad racial, o racismo, recurre, para justificarse, a la afirmación de que los miembros de la misma raza –los *corraciales*– están unidos por elementos comunes de valor y, en particular, por elementos valorados comunes. Los racistas valoran ciertos atributos que consideran característicos o definitorios de su raza, ciertos elementos valorados comunes. No se trata de los determinantes biológicos de la raza, como el color de la piel, la textura del pelo o el conjunto general de la morfología. Estas características son, para tomar prestada (y distorsionar) la categoría de Locke, tan sólo la esencia nominal de la raza. Las características superficiales son lo que nos guía en la práctica para distinguir entre los miembros de las diferentes razas, pero esas características no son objeto de una valoración racista. Para los racistas, la esencia nominal es únicamente la marca visible de una esencia real más profunda que es primordialmente psicológica. Otras razas son inferiores no porque sus miembros sean diferentes morfológicamente, sino porque comparten diversas deficiencias de carácter o de intelecto. Los racistas están vinculados a los miembros de su raza por elementos comunes que ellos creen situados por encima de los de los miembros de otras razas.

Por supuesto, para los racistas, el problema estriba en que existe un inevitable fallo de correlación entre la esencia nominal y la esencia supuestamente real, un desajuste entre el criterio para la discriminación y el objeto de la valoración. No existe ninguna raza cuyos miembros compartan todos el mismo perfil psicológico o moral. Para cualquier conjunto de virtudes intelectuales o morales, habrá algunos miembros de una raza dada que no los posean y un vasto número de miembros de otras razas que efectivamente los posean. De este modo, los racistas han de hacer frente a un dilema. O bien han de tratar la esencia nominal (determinadas marcas biológicas) como el fundamento de la parcialidad, en cuyo caso su parcialidad estará fundada en unos elementos comunes auténticamente objetivos –aunque se trate de elementos obviamente no significativos–, o bien han de persistir en la afirmación de que la esencia nominal, que proporciona el fundamento para la discriminación, es un indicador infalible de la presencia de la esencia real, en cuyo caso los elementos comunes a los que apelan los racistas son ilusorios.

El error que cometen los racistas es moral, no intelectual. Si simplemente estuvieran equivocados respecto a los hechos, el racismo no sería tan odioso como es. Sin embargo, se trata de una falsedad demasiado obvia. El racismo implica un autoengaño motivado por, entre otras cosas, un deseo de verse a uno mismo como un ser superior a otros. El desprecio de los racistas hacia aquellos que no tienen su mismo aspecto, así como la admiración hacia las cualidades supuestamente características de su raza, son transparentes, aunque inmerecidos, cumplidos hacia sí mismos. Los racistas abrazan y actúan con relación a lo que, en cierto nivel, saben que son fantasías –fantasías que degradan a otros como medio espurio de exaltarse a sí mismos.

Esta objeción a la parcialidad racial no desacredita la idea de que los elementos comunes de valor o los elementos valorados comunes sean bases legítimas para la parcialidad, pero sí sugiere que los elementos comunes de este tipo no pueden constituir un fundamento para la parcialidad nacional. Es característico que los nacionalistas también crean en una esencia real que subyace a las marcas superficiales de la nacionalidad. Se trata del «carácter nacional», concebido como un conjunto superior de virtudes morales, espirituales e intelectuales. Con frecuencia, los nacionalistas creen que la posesión de este carácter por parte de los miembros de su nación constituye un fundamento, neutro respecto de los agentes, para mostrar parcialidad hacia los connacionales. Pero, en el seno de la nación, esto se ve sustituido por un fundamento vinculado al agente, que consiste en que cada miembro de la nación se relaciona con sus connacionales en virtud de su común posesión del carácter nacional. El carácter nacional es, en pocas palabras, un elemento valorado común que consiste, en parte, en elementos comunes de valor. Pero el carácter nacional, al igual que la esencia de una raza, es, en el mejor de los casos, una generalización estadística. La correlación entre la pertenencia a la nación y la posesión del carácter nacional es inevitablemente imperfecta, al menos en aquellos casos en que la pertenencia es, de forma normal, una cuestión relacionada con el nacimiento, sin criba ni selección. En el caso de la nacionalidad, podría haber, desde luego, una correlación bastante más elevada entre la esencia nomi-

nal real y la putativa que en el caso de la raza, ya que aquellos que pertenecen por nacimiento a una particular nación recibirán su socialización y su cultura en el interior de la cultura nacional, la cual imprime sus propias características sobre sus miembros. De este modo, es probable que existan, estadísticamente, ciertas semejanzas y afinidades de carácter.

Este hecho, sin embargo, tiene también su aspecto negativo, ya que, si los elementos valorados comunes deben proporcionar un fundamento para la parcialidad, los elementos comunes deben, como mínimo, poseer un mérito genuino. Sin embargo, en la medida en que exista un carácter nacional que sea el resultado del condicionamiento cultural, también tenderá a suceder que la admiración de los nacionalistas hacia ese carácter resulte un producto del mismo proceso. El carácter nacional será, *por supuesto*, superior *en relación a los valores de la cultura nacional*. Pero si los miembros de la nación valoran el carácter nacional porque han sido adoctrinados en ello por la cultura (y, desde luego, porque les halaga creer en su propia excelencia), esto arroja dudas sobre la justificación objetiva de su valoración.

(Vale la pena señalar que hay casos en que lo que parece ser una parcialidad racial o nacional se basa sólo superficial u oblicuamente en elementos comunes constitutivos de la condición corracial o connacional. Si un grupo racial o nacional está sujeto a la discriminación o a la persecución, será frecuente que, como consecuencia, sus miembros se unan y se ayuden más unos a otros, y la mayoría de nosotros creemos que ésa es una respuesta moralmente aceptable. Sin embargo, la defensa de su mutua parcialidad no recurrirá necesariamente a los elementos comunes que les hacen miembros de la misma raza o nación, aunque puede que recurra, en cambio, a su común destino como víctimas del prejuicio o la injusticia. Consideremos, a efectos comparativos, el hecho de que muchos de los miembros de la comunidad de sordos en los Estados Unidos comparten un sentido de la identidad y la solidaridad similar, y quizá más sólido, que el que característicamente se encuentra entre los connacionales. Muchos de ellos no consideran en modo alguno que su sordera sea una discapacidad, no tienen deseos de recuperar

el oído, se congratulan en vez de lamentarse si sus propios hijos nacen sordos y se sienten fuertemente inclinados a favorecer a otras personas sordas y a desconfiar de aquellos que oyen.[34] No obstante, parece obvio que la sordera es un elemento común moralmente poco significativo, que podemos comparar al hecho de ser zurdo. Sin embargo, lo que une a los sordos no es la sordera *per se*, sino el hecho de compartir una común exclusión respecto de la plena participación en la sociedad estadounidense como consecuencia de su sordera. Es este destino común como víctimas de la desatención social lo que justifica que se alíen. Y si esto es cierto, representa un modo de conciliar nuestra condena de la discriminación racial o de otro tipo con nuestro sentido de que es adecuado que ciertos grupos minoritarios cifren su orgullo en su diferencia y conserven ciertas prácticas discriminatorias que preserven dicha diferencia y beneficien a quienes la posean excluyendo a quienes no la muestren. Y ello porque *su* parcialidad discriminatoria no necesariamente ha de basarse en un elemento común poco significativo como la raza, sino que, por el contrario, puede apelar a su compartida condición de víctimas. No está claro, y es tal vez dudoso, que este elemento común tenga un significado intrínseco, pero posee un auténtico significado instrumental.)

El argumento general sostiene que, incluso en el caso de que detectemos ciertos elementos comunes de valor o ciertos elementos valorados comunes de carácter amplio y general entre los miembros de una nación, un significativo número de esos miembros no compartirá los valores relevantes ni manifestará el carácter nacional, mientras que muchos de los no miembros sí. Supongamos, sin embargo, que ciertos elementos comunes de valor, o que ciertos elementos valorados comunes, sean intrínsecamente significativos, y supongamos que algunos de estos vincularan a todos los miembros de una nación en particular y sólo a ellos. ¿Qué podríamos deducir de este par de asunciones? Parece que, como

34. Véase Edward Dolnick, «Deafness as Culture», *Atlantic Monthly*, septiembre de 1993, págs. 37-53.

mucho, los elementos comunes de este tipo podrían hacer *permisible* que aquellos que los compartan muestren un limitado grado de parcialidad entre sí. Estos elementos comunes no podrían dar razón de las *obligaciones* especiales. Supongamos que dos filósofos valoran la argumentación racional y que ambos sobresalen en ella. Existe entre ellos tanto un elemento común de valor como un elemento valorado común. Pese a que esto podría permitirles mostrar una recíproca parcialidad en determinados contextos, es claro que no les *exige* que lo hagan, a pesar de que el valor que comparten es un valor de mérito. Las obligaciones especiales no pueden, al parecer, ser contingentes respecto a algo tan cambiante como los valores personales de un individuo. Si realmente hubiera obligaciones especiales entre los dos filósofos, ninguno de los dos podría liberarse de su vínculo convirtiéndose simplemente al misticismo.

En suma, los elementos comunes que parecen ser más intrínsecamente significativos en el interior de las naciones son incapaces de proporcionar la justificación de las formas de parcialidad esenciales para el nacionalismo. Y ello porque los elementos comunes relevantes no son universales en el interior de la nación y son compartidos, de hecho, por muchas personas ajenas a la nación. Incluso en el caso de que fueran elementos poseídos por todos los miembros de la nación, y únicamente por ellos, seguirían siendo tan incapaces de fundamentar las obligaciones especiales como los meros permisos. Y no hay duda de que el nacionalismo sostiene que la lealtad y la parcialidad hacia los connacionales constituyen antes deberes que simples opciones.

¿Podemos decir que la admiración que es típico sentir hacia las cualidades características de los propios connacionales añade algo al argumento en favor de la parcialidad nacional? Aquí existe más bien un dilema. Si la valoración positiva de los propios connacionales se basa en valores que no son reconocidos por otros, sino que, por el contrario, resultan ser altamente específicos de la cultura nacional, entonces esto arroja dudas sobre la validez de la valoración, y por tanto, una valoración con tan tenue soporte parece constituir una endeble base para la parcialidad. Si, no obstante, nuestra admiración se dirige a cualidades de auténtico mérito y carácter objetivo ampliamente compartidas por los

propios connacionales, y si la posesión de esas cualidades constituye una justificación intrínseca de la parcialidad hacia quienes las poseen, entonces parece que las propias razones para la parcialidad han de tener un carácter neutro respecto del agente. Pero entonces los miembros de otras naciones tendrían las mismas razones para la parcialidad hacia nuestros connacionales que éstos para la parcialidad entre sus propias filas, lo que nos aleja del nacionalismo universalista, que establece una justificación universal para la parcialidad *relativa al agente*.

Por consiguiente, parece razonable concluir que, sean cuales sean, las conspicuas virtudes que caracterizan a los miembros de la propia nación no contribuyen al argumento en favor de la parcialidad en el seno de la nación. (De este modo, una nación cuyos miembros fuesen, en general, más admirables que los de alguna otra nación no tendría razones más poderosas para la mutua parcialidad, suponiendo iguales las demás circunstancias, que los miembros de otra nación.) Y con todo, también parece que un grupo que, de forma notoria, no merezca confianza, pierde toda posibilidad de legitimar la parcialidad entre sus miembros. De ahí que pueda decirse que la posesión general de algún mínimo conjunto de rasgos admirables por parte de los miembros de la nación, pese a no constituir una razón positiva para una recíproca parcialidad entre ellos, es no obstante una condición necesaria para una parcialidad justificada en el seno de la nación.

Reciprocidad, gratitud y devoción

Las relaciones vinculadas con los elementos comunes que existen, como individuos, entre los connacionales no parecen ser, desde un punto de vista intrínseco, lo suficientemente significativas como para constituir el fundamento de los deberes de la parcialidad mutua. No obstante, otros aspectos de sus relaciones sí que parecen capaces de generar deberes especiales entre los connacionales, deberes que no se justifican desde una perspectiva meramente instrumental. Me propongo sugerir que existen dos fuentes distintas para la existencia de deberes especiales entre con-

nacionales; una basada en sus mutuas relaciones y otra cimentada en la relación que cada individuo tiene con el conjunto de la nación.

Una de las fuentes de deberes especiales entre los connacionales resulta familiar si se piensa en la teoría de la obligación política. Por lo común, cualquiera que se implique con otros en tareas cooperativas de carácter voluntario se beneficia de las contribuciones que otros hagan a estas tareas y, por ello, a la recíproca, adquiere un deber de juego limpio. Es característico que los connacionales se impliquen unos con otros en múltiples y duraderas actividades de cooperación. Entre todas ellas, destacan las normales formas de cooperación política, económica y social que necesariamente se producen entre los ciudadanos de un mismo Estado, ya que los connacionales suelen ser, aunque obviamente no de una manera invariable, ciudadanos de un mismo Estado. En este sentido, la explicación de la parcialidad exigida y permitida entre los connacionales se superpone a la teoría de la obligación política. (Aquí asumo que el deber del juego limpio es uno de los elementos, aunque no el único, que figura en una completa explicación de la obligación política.) Sin embargo, los connacionales también se implican en varios proyectos y actividades comunes que no son de naturaleza política o que carecen de relación con la ciudadanía. Y ello porque, en la medida en que, juntos, constituyen una nación, que es una asociación activa que atraviesa muchas generaciones, están necesariamente implicados en sostener y en recrear continuamente su cultura y su modo de vida, así como en transmitir su herencia cultural a sus descendientes. Estas distintas actividades que configuran la vida de una nación son una nueva fuente de deberes de reciprocidad.

La segunda fuente de deberes especiales guarda relación con la primera. Como acabamos de señalar, una nación es, entre otras cosas, un gran proyecto colectivo que atraviesa muchas generaciones y que proporciona incontables e indispensables beneficios profundos a sus miembros. Por mucho que pueda uno repudiar algunos de sus elementos, tenemos, no obstante, una profunda deuda con nuestra nación y su cultura. Una y otra nos han proporcionado la lengua en la que pensamos y hablamos, la herencia artística e intelectual que informa tanto nuestra

sensibilidad y nuestra comprensión del mundo como la comprensión de nosotros mismos, muchos de los valores que dan sentido a la propia vida y que estructuran nuestras relaciones con los demás, numerosos elementos de las infraestructuras materiales y sociales que hacen posible una vida decente, y otras cosas similares que podríamos enumerar casi indefinidamente. En resumen, la propia nación, en tanto que entidad transhistórica, es nuestra benefactora, y en consecuencia, nos obligan algunos deberes hacia ella. Uno tiene deberes de gratitud hacia la nación –razones morales, en reconocimiento de los beneficios que uno ha recibido a través de ella– que le impulsan a amar, sostener y robustecer la nación y su cultura, a preservar sus tesoros físicos y sus instituciones así como su herencia de valores, tradiciones y costumbres, animándole, además, a transmitir estos valores a las siguientes generaciones para que puedan beneficiarse del mismo modo en que uno mismo se ha beneficiado. Esto es cierto incluso en el caso de que la cultura nacional propia no sea, en modo alguno, superior a las culturas vecinas. Tal como puede uno tener deberes de gratitud hacia sus propios padres, incluso en el caso de que no hayan destacado en su papel de padres, así también puede uno contraer deudas con la propia nación incluso en el caso de que uno mismo la considere deficiente en muchos aspectos, o inferior a otras. En tal caso, el deber que uno tiene podría consistir en procurar su mejora mediante una asimilación creativa que sepa tomar de otras culturas las virtudes de las que carece la nuestra. (También puede existir, desde luego, el deber de apoyar los valores nacionales, en la medida en que sean objetivamente defendibles, y esto, a su vez, puede implicar, directa o indirectamente, la procura de beneficios a los propios connacionales.)

Los deberes que impliquen parcialidad entre connacionales y que deriven de esta fuente no son deberes que las personas contraigan unas con otras. Estos deberes son, en primer lugar, deberes contraídos con la nación misma. Sólo de forma derivada, esos deberes contraídos con el conjunto de la nación adquieren la forma de un deber de beneficiar a los individuos miembros de la nación. En otras palabras: hay algunos contextos en los que uno tiene razones especiales para beneficiar a sus

propios connacionales, y no en virtud de las propias relaciones individuales que uno tenga con ellos, sino del hecho de que beneficiarles contribuye al florecimiento de la nación. Uno les beneficia no como individuos, sino en función de sus capacidades como miembros, criaturas, coautores o ejemplos parciales de la nación. Estos deberes son, por tanto, muy distintos a los deberes de parcialidad en el seno de la familia, que se contraen con individuos concretos en virtud de la relación individual que estos mantienen con uno mismo.

Este es un esquema muy abreviado de lo que me parece ser la más plausible explicación de los fundamentos no instrumentales de la parcialidad en el seno de la nación. Si estoy en lo cierto, los deberes de lealtad y parcialidad en el seno de la nación no son en absoluto verdaderas obligaciones *asociativas* –esto es, obligaciones que surjan simplemente de la «identidad y la relación».[35] Lo que fundamenta estos deberes no es un sentido compartido de la identidad colectiva o un conjunto de elementos comunes del que brote el sentido de la identidad. Por el contrario, estos deberes, por su analogía, se encuentran más próximos a las obligaciones políticas, al menos en la forma en que estas últimas se comprenden en las interpretaciones tradicionales que apelan a consideraciones de reciprocidad y gratitud por los beneficios recibidos. El significado moral de la «identidad y la relación» es más instrumental que intrínseco.

La domesticación del nacionalismo

En los dos apartados anteriores, he adelantado dos afirmaciones. En primer lugar, he sugerido que sería mejor, por lo que a la consideración de las consecuencias se refiere, que nos decidiéramos a fomentar unas identidades individuales más complejas, haciendo que la actual atención intensa que prestamos a la identificación nacional produzca una más rica y variada pauta de identificaciones colectivas. Esto daría como resultado

35. Tamir, *Liberal Nationalism*, pág. 99.

unas personas provistas de unas afinidades y lealtades grupales más diversificadas y, por consiguiente, redundaría en una disminución de la tendencia a la parcialidad nacional. En segundo lugar, he afirmado que las personas están vinculadas por deberes de gratitud que les instan a esforzarse por preservar y promover el florecimiento de sus naciones, sosteniendo también que el cumplimiento de estos deberes requiere con frecuencia que las personas favorezcan a sus connacionales en vez de a otras personas. No obstante, puede dudarse si estas afirmaciones son compatibles o no. Y ello porque podría parecer que, para satisfacer los deberes de gratitud que uno tiene hacia su propia nación, es preciso que uno manifieste un grado de lealtad y parcialidad hacia sus miembros que excedería lo que la propuesta de la identificación compleja considera deseable.

No estamos aquí ante cuestiones que puedan cuantificarse fácilmente. Pero es razonable suponer que la disminución de la identificación nacional y la parcialidad que requiere la identificación compleja son compatibles con el cumplimiento de los propios deberes de gratitud hacia la nación propia. Los objetivos centrales de la identificación compleja estriban en disminuir el chovinismo y la conducta excluyente de base nacional, así como en facilitar y estimular la mutua comprensión y reconocimiento, junto a la cooperación y la ayuda recíproca entre las naciones. Y lo que principalmente exigen estos objetivos es que las identidades individuales de las personas concedan un adecuado reconocimiento a los numerosos y profundos elementos comunes que salvan las divisiones entre las naciones, y que la vida y la cultura nacionales queden limitadas en mayor grado a la esfera privada, en vez de al ámbito político. Para apreciar si esto es compatible con la extensa lealtad a la nación y con la parcialidad hacia sus miembros, consideremos el caso de la familia.

Ha habido épocas en que las familias eran más parecidas a lo que actualmente son las naciones. Los clanes, las dinastías familiares y las familias aristocráticas terratenientes han presentado, en determinadas épocas, muchos de los rasgos característicos de las naciones modernas: eran una importante fuente para la identidad nacional, alardeaban de una descen-

dencia mítica que se retrotraía a los antiguos héroes, imbuían en sus miembros la inquebrantable convicción de su superioridad respecto de los otros, e incluso poseían un fundamento territorial y mostraban con frecuencia un comportamiento expansionista. Sin embargo, la familia como unidad social y sede de la parcialidad ha sido moderada en nuestros días, pese a algunas excepciones en ciertos países. En las sociedades occidentales contemporáneas, las familias no mantienen una competencia ni son antagonistas, no constituyen la base de la organización política, no compiten unas con otras por el poder, y son considerablemente menos importantes de lo que un día fueron como fuente de la identidad individual (por ejemplo, hoy en día es raro que uno se identifique a sí mismo como «uno de los Smith de Shropshire» o «uno de los Jones de Virginia»). Y sin embargo, la familia sigue teniendo un papel vital en la vida de las personas, y los miembros de la familia siguen manifestando una intensa lealtad y parcialidad mutua. Esto muestra, en mi opinión, que las personas pueden ocuparse muy intensamente unas de otras, compartir una vida juntas y reconocer un conjunto de mutuos deberes especiales sin necesidad de considerar que otros grupos del mismo tipo sean «grupos extraños» a los que, con razón, se desprecie por ajenos e inferiores.

Lo que deberíamos buscar mediante la identificación compleja es una transformación de la nación paralela, en relevantes aspectos, a la que ha experimentado gradualmente la familia. La nación debe ser moderada y domesticada. Esto exige actuar tanto en el plano individual como en el institucional. Es preciso animar a los individuos a considerarse como algo más que seres teledirigidos en la colmena nacional, y las instituciones han de ser reorganizadas, tanto en los Estados como entre ellos, de tal modo que las naciones puedan coexistir armoniosamente, conservando al mismo tiempo su autonomía y su integridad cultural. Las medidas de autodeterminación, por ejemplo, corresponderían a la asignación de una esfera de privacidad a las familias, que sólo por las más graves razones podría ser invadida.

La propuesta de remodelar la nación de modo que se parezca más a la familia nos recuerda un punto de vital importancia: incluso en el caso de

que la justificáramos como un paradigma benéfico, la parcialidad no es ilimitada. Y ello porque existen obvios límites al grado de prioridad que uno se permite dar incluso a los más próximos miembros de la familia. El grado de parcialidad permisible, incluso en el seno de la familia, viene en parte determinado por consideraciones de mediación. El tipo de circunstancia en el que existe el margen más amplio para la parcialidad es aquel que implica la distribución de beneficios. En muchos casos, la concesión de beneficios es supererogatoria. En esos casos, el margen para la parcialidad es literalmente ilimitado. Puede resultar permisible, por ejemplo, comprar a nuestro hijo un regalo caro incluso a pesar de que el dinero que uno haya gastado pudiera haber servido a un mayor bien si se lo hubiese empleado en adquirir juguetes para niños cuyos padres sean menos prósperos. (Incluso en el caso de que uno acepte un concepto de moral altamente exigente, aún puede existir un limitado margen para la supererogación.) En algunos casos, desde luego, la distribución de beneficios no es supererogatoria. La adecuada distribución de un beneficio puede venir determinada, por ejemplo, por la ausencia de destinatarios directos o por la necesidad. O tal vez se encuentre regida por normas concebidas para atender un objetivo social. La parcialidad en los casos que pertenecen al primer tipo es injusta, mientras que la parcialidad en los casos del segundo género puede desbaratar los objetivos del gobierno y, por consiguiente, constituir un caso de favoritismo pernicioso o de nepotismo.

Las relaciones especiales también podrían justificar algún grado de parcialidad en las decisiones que implican la prevención de un daño. La mayoría de nosotros cree, por ejemplo, que, si no puede salvarlos a todos, es posible que un padre o una madre salve a su hijo en vez de a dos niños que le sean extraños. No obstante, el significado moral de las relaciones especiales comienza a disminuir cuando nos ocupamos de los casos que implican la provocación de un daño y, en particular, de los casos en que un acto causa un daño como medio para evitar un daño diferente o como forma de lograr un beneficio. Por ejemplo, es posible que un padre o una madre no maten intencionadamente a un niño inocente, incluso en el caso de que ésta sea la única forma de que ese padre o madre pueda salvar a sus dos hijos (por ejemplo, porque ambos

precisen un trasplante de órganos). Restricciones análogas han de aplicarse al caso de la parcialidad entre los connacionales, excepto por el hecho de que, en este caso, es probable que las restricciones sean más fuertes, ya que las relaciones entre los connacionales constituyen un fundamento más débil para la parcialidad que el de las relaciones entre los miembros de una familia.

Aunque en general es deseable tratar de reorganizar las relaciones en y entre las naciones de modo que las relaciones entre ellas lleguen a parecerse más a las relaciones entre las familias, hay un aspecto en el que, idealmente, la nación debería parecerse menos a la familia y más a una asociación de amigos. Pese a que la pertenencia a la familia es característicamente involuntaria, de modo que los límites entre las familias sólo pueden franquearse por medio de acontecimientos especiales como el matrimonio y la adopción, la mejor forma de alcanzar el objetivo que nos proponemos al afirmar que hay que domesticar al nacionalismo es hacer que los límites entre las naciones se vuelvan más permeables. En el momento presente, desde luego, la pertenencia a la nación es ampliamente involuntaria y los nacionalistas tienden a considerar que las relaciones involuntarias que constituyen la pertenencia son relaciones dotadas de un significado y una autenticidad más profundos que los de la mayoría de las relaciones voluntarias. Por lo general, aquellos que pertenecen a una nación por nacimiento tienen una posición más segura dentro de la nación que aquellos que pertenecen a ella por matrimonio o que han tratado de conseguir la pertenencia tras renunciar a la nación en que nacieron, o abandonarla. Otros miembros de la nación tienden a sentir mayor afinidad hacia los primeros que hacia los segundos; sentirán que su impulso de lealtad y parcialidad es más fuerte hacia quienes pertenecen a la nación por nacimiento, incluso hacia quienes hayan rechazado públicamente los valores nacionales o la cultura nacional, y menos fuerte hacia quienes, proviniendo originalmente de otra cultura, hayan abrazado, voluntaria, autónoma e incluso apasionadamente los valores y la cultura de la nación.

También se considera que aquellos que pertenecen a la nación por nacimiento tienen una más fuerte obligación de lealtad para con ella.

Esto puede seguir siendo así incluso en el caso de una persona que haya emigrado y procurado integrarse en a otra nación. En una obra de ficción policíaca de Agatha Christie, una inglesa nacionalizada alemana es atrapada mientras realiza labores de espionaje para los nazis. Uno de los protagonistas observa que la espía capturada es «siento decirlo, inglesa por nacimiento», a lo que la heroína replica: «Entonces no siento compasión ni admiración por ella –no estaba trabajando para su país–».[36] Según este punto de vista, el mero hecho de ser miembro de un país o una nación por nacimiento le hace adquirir a uno obligaciones de lealtad y parcialidad de las que no puede librarse ni siquiera tras haber emigrado. Esto es, sin duda, un concepto bastante extremo del carácter involuntario de la pertenencia nacional y, por consiguiente, de los deberes nacionales. Nadie piensa que Einstein fuera un traidor por haber ayudado a los Estados Unidos a derrotar a los nazis. Sin embargo, este punto de vista extremo nos ayuda a comprender el más moderado y extremadamente común punto de vista de que el mero nacimiento es una poderosa fuente de deberes, y que es necesaria la concurrencia de muchos factores para que quede uno liberado de sus exigencias.

Este punto de vista obtiene respaldo del hecho de que existan otras relaciones especiales, de carácter involuntario, que son ampliamente consideradas como legítimos fundamentos de la parcialidad. La relación de un padre con su hijo, por ejemplo, es involuntaria. Pese a que dos personas puedan decidir tener un hijo, no pueden, en la mayoría de los casos, decidir que una determinada persona sea su hijo.[37] Y la relación del hijo con el padre es aún más obviamente involuntaria. Sin embargo, estas relaciones constituyen unos fundamentos paradigmáticamente le-

36. Agatha Christie, *N or M?*, Dodd, Mead, Nueva York, 1941, pág. 217.

37. La reducida excepción es la adopción, en cuyo caso podría existir un elemento de elección. Y, desde luego, puede haber más margen para la elección en la reproducción biológica a medida que se vayan produciendo avances en ingeniería genética. E incluso en ese caso, sin embargo, se plantea una profunda cuestión filosófica: la de si el mayor control sobre la condición genética de nuestros hijos nos permitirá algún día tomar la decisión de tener un hijo determinado o simplemente un *tipo* cada vez más específico de hijo.

gítimos de la parcialidad. Existen, además, razones que inclinan a los nacionalistas a sentir que el carácter involuntario de la pertenencia plena es importante. Benedict Anderson sugiere, por ejemplo, que «dado que los lazos [nacionales] no se eligen, están rodeados de un halo de desinterés».[38] Avishai Margalit y Joseph Raz señalan que el sentido de la identidad y la pertenencia que uno obtiene de la pertenencia nacional será «más seguro y menos susceptible de verse amenazado» si la pertenencia viene «determinada por criterios involuntarios», en vez de depender en algún sentido de los propios logros.[39] Si la pertenencia está garantizada por el nacimiento, entonces la nacionalidad representa una fuente de aceptación y aprobación automática e incondicional. Por último, las relaciones involuntarias también pueden plantear una pretensión más sólida en cuanto a ser constitutivas de la identidad de un individuo. Si uno no puede ser otra cosa que *x*, entonces parece que *x* será parte de lo que uno realmente es con mayor seguridad que *y*, donde *y* es un atributo que uno puede elegir tener o no tener.

Y sin embargo, pese a todo esto, uno siente repugnancia ante la perspectiva de que, entre nuestras diversas relaciones de carácter no personal, nuestras más profundas lealtades vengan determinadas por lazos ineludibles de sangre y nacimiento. El impulso liberal nos hace insistir en que, más allá de la esfera íntima de la familia, las relaciones especiales proporcionan un fundamento más legítimo para la parcialidad en la medida en que se escojan de forma autónoma o se establezcan con libertad. El carácter voluntario de una relación especial no es obstáculo para que ésta forme parte de la identidad de un individuo, con tal de que (como presupone la identificación compleja) sea posible y deseable un cierto grado de autocreación.

El argumento en favor de una mayor permeabilidad de los límites nacionales, o de una mayor compenetración de las naciones, remite a la consideración de las consecuencias. El objetivo es una mejor compren-

38. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, edición revisada, Verso, Londres, 1991, pág. 143.

39. Margalit y Raz, «National Self-Determination», pág. 447.

sión mutua, mayor aprecio y respeto, elementos que serán facilitados por el reconocimiento de que algunos de los miembros de otra nación fueron en su momento miembros de la nuestra, y que, además, otros miembros de esa misma nación se han unido a nosotros y, a fin de cuentas, no son realmente tan malas personas. Contra esto, el nacionalista podría argumentar que las comunidades vinculadas por relaciones involuntarias tendrán menos tendencia a creerse superiores y estarán más dispuestas a ser tolerantes hacia otros. Y ello porque, si la pertenencia es una cuestión de nacimiento, no puede haber ningún control de los miembros y, por consiguiente, ninguna garantía de que, en general, esos miembros puedan satisfacer un criterio de excelencia cualquiera. Y también podría dar la impresión de que la tolerancia pudiera ser la actitud adecuada hacia los extraños, que no pueden evitar ser miembros de su grupo y no del nuestro. Este razonamiento *a priori* se encuentra, sin embargo, reñido con los hechos, como muestra el caso de los prejuicios raciales. De hecho, cuando la pertenencia es ampliamente involuntaria, la pretensión de superioridad de un grupo puede convertirse en un dogma al que éste se aferre con tanta mayor desesperación cuanto que lo sabe evidentemente injustificable: un dogma que sólo puede sostener mediante el ejercicio del poder. Lo que se necesita es una disminución tanto de la necesidad que siente la gente de hallar su autoestima a través de la identificación con la nación como de su sentido de la completa extrañeza respecto de las naciones que no son la suya propia. Además, la consecución de este último propósito puede verse facilitado por un esfuerzo encaminado a lograr que las comunidades nacionales sean menos excluyentes y permitan otras vías para la pertenencia que no sean las del nacimiento y la sangre.

Resumen

En este ensayo, he explorado la cuestión de si la condición connacional es un fundamento legítimo para la parcialidad. He argumentado que, pese a que las relaciones entre connacionales tienen ciertamente un

significado instrumental, existen pautas alternativas de identificación individual y de organización social en las que la nacionalidad tiene un papel menos prominente de lo que los nacionalistas considerarían aceptable, pero que se adecuarían mejor a las necesidades del conjunto de las personas. He argumentado además que, pese a que los diversos elementos comunes que constituyen el hecho connacional parezcan incapaces de proporcionarnos una justificación intrínseca para la parcialidad en el seno de la nación, los connacionales tienen de hecho recíprocos deberes especiales, basados en consideraciones de juego limpio y de gratitud hacia la nación. Y he tratado de conciliar estas afirmaciones sobre los fundamentos instrumentales e intrínsecos de la parcialidad recurriendo al ejemplo de la familia, una unidad social en cuyo seno existen fuertes deberes especiales y una intensa parcialidad mutua, pero que no constituye el fundamento de ninguna organización política y que ha dejado de servir como importante fuente de identificación y autoestima colectiva. Soy consciente de que mis propuestas son vulnerables a poderosas objeciones. He respaldado el punto de vista de que deberíamos tratar de confinar la vida nacional a la esfera privada, extrayéndola del ámbito político tanto como nos sea posible, pero me doy cuenta tanto de que la unidad nacional es una poderosa fuente de unidad política como de que, en muchos casos, las creencias sobre la organización política son parte integrante del concepto que las personas tienen de la naturaleza de su nación. Y he abogado en favor de un incremento de la permeabilidad de los límites nacionales, aunque soy consciente de que un acceso completamente falto de regulación podría ser incompatible con el mantenimiento de la peculiar identidad y cultura de una nación. Me gustaría disponer de respuestas categóricas para estas objeciones, pero no es el caso. Mi única certeza estriba en que la exploración filosófica del nacionalismo se encuentra aún en sus primeros estadios, y que otros más competentes que yo abordarán las muchas cuestiones y problemas que yo he pasado por alto.

2

La justificación de la parcialidad nacional

Thomas Hurka[1]

Las cuestiones morales sobre el nacionalismo surgen del carácter del nacionalismo como forma de parcialidad. Los nacionalistas se preocupan más de su propia nación y de sus miembros que de otras naciones y de sus miembros; de este modo, los nacionalistas son parciales respecto de su grupo nacional. La cuestión, por tanto, consiste en si esta parcialidad nacional está moralmente justificada o si, por el contrario, no sería mejor que todo el mundo tuviese una actitud imparcial hacia todos los miembros de cualquier nación. Tal como destaca Jeff McMahan en el capítulo 8, un examen filosófico de esta cuestión debe considerar

---

1. Una primera versión de este ensayo fue presentada como comentario al artículo de Jeff McMahan, «Los límites de la parcialidad nacional», en la Conferencia sobre la Ética del Nacionalismo de la Universidad de Illinois, en su sede de Urbana-Champaign, en abril de 1994. Muchas de las ideas que contiene recibieron el impulso del estupendo ensayo de McMahan; quiero expresar mi gratitud hacia él y hacia Robert McKim por sus útiles comentarios. Este ensayo se publicó por primera vez en *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press Inc., 1997. (*N. del E.*)

las características específicas del nacionalismo como una forma de parcialidad entre otras. Algo de parcialidad –por ejemplo, hacia la propia esposa o hijos– parece moralmente aceptable, e incluso una obligación. Según el pensamiento moral emanado del sentido común, uno no sólo puede, sino que también debe ocuparse más de los miembros de su propia familia que de los extraños. Sin embargo, otros casos de parcialidad, y, de manera muy particular, la parcialidad racial, son, en la mayoría de las circunstancias, objeto de una condena generalizada. ¿La parcialidad nacional se parece más a la parcialidad familiar o a la parcialidad racial? Para responder a esta pregunta, debemos saber qué es lo que, en general, justifica las actitudes de parcialidad. Ocuparse más de ciertas personas resulta adecuado cuando uno ha establecido determinadas relaciones especiales con esas personas. Pero, ¿cuáles son esas relaciones, y en qué grado se producen entre los miembros de la misma nación? Asumiendo que sean relaciones que existan en el seno de las familias y no en el de las razas, ¿hasta qué punto se hallan presentes en el interior de las naciones?

Al abordar estas cuestiones, únicamente tendré presente el nacionalismo «universalista», el punto de vista de que *todas* las personas deberían mostrar parcialidad hacia su propia nación y sus connacionales. Esta es una posición más interesante y verosímil que la «particularista» –a la que, con idéntica propiedad, podríamos denominar «chovinista»–, que sostiene que sólo la propia nación, digamos únicamente Canadá, merece una especial lealtad. Y me ocuparé tan sólo de las justificaciones intrínsecas del nacionalismo. Son varios los argumentos instrumentales en favor de la parcialidad nacional: unos afirman que, partiendo de principios morales imparciales, podemos mostrar cómo el hecho de que las personas sean parciales respecto de sus connacionales es algo que tiene, considerados desde un punto de vista imparcial, efectos positivos. No encuentro muy persuasivos estos argumentos instrumentales. En cualquier caso, la cuestión filosófica más interesante es la de si la parcialidad nacional puede justificarse de manera no instrumental o en el plano fundamental de la moral. Muchas personas creen que la parcialidad familiar no sólo se justifica como un medio con el que obtener beneficios para

todos, sino que está justificada intrínsecamente, o en sí misma. La pregunta que voy a plantear será la de si la parcialidad nacional puede justificarse de este mismo modo fundamental.

Mi análisis incluirá tres temas independientes. En primer lugar, criticaré un punto de vista ampliamente aceptado acerca de los fundamentos morales del nacionalismo. En segundo lugar, sugeriré que un completo examen del nacionalismo ha de reconocer que posee dos componentes que plantean cuestiones morales distintas. Y por último, haré, de forma esquemática, una defensa moral de uno de estos aspectos del nacionalismo. Esta defensa concederá que, en una de sus dimensiones importantes, las relaciones entre los connacionales poseen un menor número de características que justifican la parcialidad que el que muestran las relaciones entre los miembros de una familia, pero argumentará también que, en otra de sus dimensiones, poseen aproximadamente el mismo número. El resultado no es que debamos ser tan parciales hacia nuestros connacionales como lo somos hacia nuestros hijos –eso sería absurdo–, sino que podemos ser adecuadamente parciales con ellos hasta cierto punto.

El nacionalismo y los «yoes incrustados»

Ya he dicho que las cuestiones morales sobre el nacionalismo giran en torno a si existen o no determinadas relaciones en el seno de los grupos nacionales. Sin embargo, muchos autores vinculan estas cuestiones a debates más abstractos sobre la naturaleza de la moral y de los agentes morales. Dicen que el punto de vista imparcial que sostiene que debemos ocuparnos por igual de todos los seres humanos proviene del concepto «ilustrado» de la moral como algo universal, mientras que la defensa del nacionalismo emana de un concepto diferente de la moral, un concepto «particularista» o «comunitarista». Según esta última noción, las morales brotan necesariamente en el interior de la vida de las comunidades particulares y, por consiguiente, distinguen, de forma crucial e inevitable, entre propios y extraños, exigiendo cierta prioridad para los

intereses de los primeros. David Miller expresa este tipo de enfoque. Este autor dice que el imparcialismo moral considera al sujeto «como un individuo abstracto, en posesión de las aptitudes y las capacidades generales de los seres humanos –en especial, el poder de razonar–», mientras que la ética nacionalista ve al sujeto como alguien «parcialmente definido por sus relaciones y por los diversos derechos, obligaciones y otras cosas similares que acompañan a las anteriores, de modo que, por sí mismos, estos compromisos constituyen un elemento básico de la personalidad».[2] Sin embargo, aunque a menudo se dice que el nacionalismo descansa en estas ideas comunitaristas sobre la moral –permítanme que las resuma con el eslogan de que «los yoes morales están incrustados»–, no veo ningún vínculo entre ambas cosas. A pesar de su destacada presencia en la reciente literatura sobre el nacionalismo, las afirmaciones sobre el «yo incrustado» carecen de relevancia respecto de la justificación intrínseca de la parcialidad nacional. Puedo percibir dos argumentos favorables al nacionalismo que quizá hayan sido sugeridos por el tema de los yoes incrustados, posiciones a las que denominaré argumento del *perfeccionismo cultural* y argumento del *particularismo metaético*. El perfeccionismo cultural no tiene el alcance suficiente como para justificar una ética universalista del nacionalismo; el particularismo metaético, en cambio, va demasiado lejos. Permítanme que empiece por el argumento del perfeccionismo cultural.

Como perspectiva normativa de carácter general, el perfeccionismo sostiene que, para los seres humanos, el bien consiste en desarrollar su «naturaleza» o «identidad».[3] De manera más específica, sostiene que ciertas propiedades hacen que un individuo, hombre o mujer, sea lo que es y, por consiguiente, que esas propiedades constituyen la naturaleza o la identidad de esa persona y que, para ella, el bien consiste en desarrollar esas propiedades en el más alto grado. En muchas de las ver-

2. David Miller, «The Ethical Significance of Nationality», «*Ethics*» nº 98, 1988, págs. 649-650. Este autor expone el mismo punto de vista en su *On Nationality*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

3. Véase mi *Perfectionism*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 1993.

siones clásicas del perfeccionismo –por ejemplo, las de Aristóteles, Marx y Nietzsche la naturaleza relevante es la del género humano, una naturaleza que todos los seres humanos comparten. Sin embargo, aquellos que hablan de «yoes incrustados» sugieren, en ocasiones, un punto de vista distinto para el perfeccionismo. Según este punto de vista, los seres humanos tienen naturalezas o identidades basadas en su pertenencia a las culturas particulares, y su bien consiste, al menos en parte, en desarrollar esas identidades culturales más pequeñas. Según este perfeccionismo «cultural», yo, como canadiense, poseo una identidad específicamente canadiense o, como alemán, poseo una identidad alemana, y en cada caso, mi bien consiste, al menos en parte, en desarrollar esta identidad cultural. Uno de los argumentos que sugiere el discurso de los «yoes incrustados» es el de que este perfeccionismo cultural nos proporciona la justificación de la parcialidad nacional. Si los seres humanos tuvieran simplemente una naturaleza humana abstracta o compartida, prosigue este argumento, sería razonable tener una moral puramente imparcialista o cosmopolita. Pero si, por el contrario, sus identidades dependieran de su pertenencia a las culturas particulares, la moral exigiría que fuesen especialmente leales a esas culturas.[4]

Pese a que este sea un punto menos central, no creo que el perfeccionismo cultural sea una versión muy verosímil de perfeccionismo. En las versiones más atractivas de este punto de vista normativo general, las propiedades que es bueno que desarrolle un ser humano constituyen su identidad en un sentido estricto o metafísico. Son propiedades esenciales para la persona en el sentido fuerte de que esa persona no podría existir como exactamente el mismo individuo si no poseyera dichas propiedades. Esta es una condición que satisfacen los perfeccionismos clásicos de Aristóteles, Marx y Nietzsche; dado que yo soy en esencia un ser humano, ningún ser que no tuviera las propiedades que hacen

4. Este argumento se sugiere en el artículo de Michael Sandel, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory* nº 12, 1984, págs. 81-96; y en el libro de Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, 1993, capítulo 1.

humanos a los humanos podría ser idéntico a mí. Sin embargo, no es una condición que satisfaga el perfeccionismo cultural. Yo nací en Canadá y fui educado en la cultura canadiense. Sin embargo, podemos imaginar con facilidad un curso distinto de los acontecimientos, en el cual, unos cuantos meses después de que yo naciese, mis padres regresaran a su Checoslovaquia natal y me educasen allí. Y lo que imaginamos en este curso de los acontecimientos es que *yo*, exactamente el mismo individuo, soy educado en la cultura checa. Mi ser canadiense, por tanto, no es metafísicamente esencial a mi persona y sólo constituye mi identidad en un sentido más débil, de carácter no metafísico. Y las identidades no metafísicas, en mi opinión, no pueden producir una versión plausible del perfeccionismo.

Como ya he dicho, este es un punto menos central. Lo más importante es que, incluso en el caso de que aceptemos el perfeccionismo moral, éste no contribuye en nada a justificar la parcialidad nacional. Admitamos que los seres humanos tengan diferentes nociones del bien en función de su pertenencia a las distintas culturas. ¿Cómo puede derivarse de esto que deba preocuparme más de que mis connacionales logren el bien que les es culturalmente específico que de que las personas de otras culturas logren su específico bien? ¿Qué es lo que aparta de nuestra consideración el deber de preocuparme, de forma imparcial, de que todas las personas logren realizar sus distintas identidades culturales –esto es, qué es lo que excluye un perfeccionismo cultural imparcialista? Este tipo de perfeccionismo reconocería que el bien de los canadienses es diferente del bien de los alemanes, pero ordenaría, tanto a los canadienses como a los alemanes, que se preocupasen igualmente por ambos bienes. ¿Cómo es que la aceptación del perfeccionismo cultural como actitud general elimina esta perspectiva?[5] No trato de suge-

5. Como analogía, consideremos una versión diferente del perfeccionismo defendida por Rousseau, Humboldt y Mill. Estos autores sostienen que el elemento de la naturaleza humana cuya realización constituye el bien de una persona no es el compartido con todos los demás seres humanos, ni siquiera el que comparten todos los miembros de una misma cultura, sino más bien el elemento de la naturaleza humana

rir que los autores que se adhieren al perfeccionismo cultural lo hagan al modo imparcialista. En mi opinión, la mayoría respalda la parcialidad nacional. Sin embargo, la parcialidad que sostienen no se sigue de su perfeccionismo cultural, que es igualmente coherente con el enfoque imparcialista. Por consiguiente, su planteamiento combina el perfeccionismo cultural con afirmaciones sobre la parcialidad que son independientes de cualquier idea relacionada con las identidades culturales y que éstas no pueden justificar.

Los seguidores del perfeccionismo cultural podrían objetar que he pasado por alto un rasgo crucial de su argumento. Este argumento no sólo sostiene que las personas de las diferentes culturas tengan identidades diferentes; sostiene, más allá de esto, que esas identidades implican, como uno de sus componentes, una exigencia de parcialidad hacia los miembros de la propia cultura. De este modo, mi identidad como canadiense exige parcialidad hacia los canadienses, una identidad alemana exige parcialidad hacia los alemanes, y ninguno de nosotros puede alcanzar plenamente su bien si se atiene a la imparcialidad moral.

Si la situación adopta este aspecto, el seguidor del perfeccionismo cultural exige una fuerte asunción adicional. Para mostrar que la parcialidad nacional está justificada en *toda* cultura, debe asumir que *toda* cultura implica, como uno de sus elementos integrantes, una exigencia de parcialidad, de modo que nunca podría existir una cultura de imparcialistas puros. Considero que esta asunción es dudosa, pero admitámosla y preguntémonos qué es lo que de ahí se sigue. Si mi identidad implica, como uno de sus componentes, una exigencia de parcialidad nacional, no

---

que distingue a esa persona como individuo. Toda persona posee una identidad individual única, mediante cuya realización alcanza su «individualidad». Pero, ¿están diciéndonos estos autores que toda persona debería preocuparse únicamente o, en su defecto, más, de la realización de su propia individualidad que de la de otras personas? No. Dicen que toda persona debería preocuparse imparcialmente de la realización de la individualidad de todo el mundo, y apoyar a aquellas instituciones, en especial si son instituciones liberales, que permitan que todos realicen su individualidad. Sin embargo, si este perfeccionismo individualista es compatible con una plena imparcialidad, sin duda ocurre lo mismo con el perfeccionismo cultural.

puedo lograr plenamente mi bien si hago lo correcto según las normas imparcialistas. Sin embargo, esto no representa incomodidad ni dificultad alguna para el perfeccionismo cultural imparcialista. Es simplemente un ejemplo del familiar hecho de que, para hacer lo correcto o para obtener las mejores consecuencias –consideradas desde un punto de vista imparcial–, los actores deben sacrificar, en ocasiones, parte de su propio bien. A menudo, hacer lo correcto implica omitir lo que resulta mejor para uno mismo; en este caso, implica omitir la parte del propio bien que consiste en ser parcial. Este hecho familiar no nos dice nada contra el perfeccionismo cultural imparcial, y seguimos sin tener una justificación para la parcialidad nacional.[6]

La dificultad que plantea el argumento del perfeccionismo cultural estriba en que trata de justificar la parcialidad nacional en un plano equivocado. La afirmación de parcialidad concierne a la *forma* de una preocupación éticamente apropiada. Sostiene que, consista en lo que consista el bien de las personas, debemos preocuparnos más del bien de nuestros connacionales que del bien de otras personas. Sin embargo, el perfeccionismo cultural plantea argumentos relacionados con el *contenido* de nuestras preocupaciones éticas o con la cuestión de en qué consiste el bien de las personas. Y ninguna afirmación relativa a la cuestión de en qué consiste el bien de las personas puede justificar la idea de que debamos preocuparnos más por el bien de unas personas que por el de otras.

El segundo argumento que nos sugiere el discurso de los «yoes incrustados», el argumento que he denominado del particularismo metaé-

6. ¿Podría el perfeccionismo cultural pretender que la exigencia de parcialidad no es simplemente uno de los componentes de toda identidad cultural, sino uno de sus componentes esenciales, de modo que, si no me preocupase más de mis connacionales, no realizaría en grado alguno mi identidad cultural? Esta pretensión es sin duda, en tanto que afirmación sobre las identidades, completamente inverosímil. E incluso en el caso de que fuera aceptada, seguiría sin mostrarnos por qué, en cuanto a sus fundamentos, debo preocuparme más –en vez de no preocuparme en modo alguno– por un cierto grado de realización de la identidad de mi nación que por la realización de la identidad de otras naciones.

tico, sí que aborda cuestiones relacionadas con la forma. Sostiene que una moral imparcialista, que exigiera que todos los seres humanos nos preocupáramos por igual por todos nuestros semejantes, es coherente con la auténtica naturaleza de los códigos y los principios morales. Estos códigos y principios, prosigue el argumento, siempre surgen en el interior de las culturas particulares; van dirigidos a los miembros de una cultura en tanto que poseedores de las particulares identidades culturales que poseen y en tanto que miembros de esa cultura que desempeñan roles específicos en ella. La moral es siempre *nuestra* moral, en las circunstancias que nos ocupan. Esto significa que no es posible situarse en el punto de vista que presupone la moral imparcial –un punto de vista exterior a todas las culturas y que emite juicios sobre todas ellas. La moral ha de ser parcial porque la alternativa imparcialista es conceptualmente incoherente.

En este caso, el problema consiste en que el argumento particularista no sólo excluye la moral imparcialista, sino también una ética universalista del nacionalismo. Y ello porque también los universalistas plantean afirmaciones sobre qué es lo correcto en todas las culturas –a saber, la parcialidad en su seno–, y porque sus juicios tampoco surgen de su particular cultura, sino que se aplican por igual a todas las culturas. Consideremos la conferencia de Alasdair MacIntyre «¿Es el patriotismo una virtud?». Como su título indica, esta conferencia se interroga sobre el valor del patriotismo en todas las culturas y en todas partes. Y MacIntyre responde afirmativamente a esta pregunta mediante un argumento que tiene el aspecto de pertenecer al punto de vista del particularismo metaético. Desde la perspectiva que suscribe el patriotismo, afirma MacIntyre, nunca aprendemos «la moralidad como tal, sino siempre un muy determinado tipo de moralidad de algún muy determinado tipo de orden social». Más adelante, sostiene que la moral imparcialista exige algo que no puede justificarse, a saber, que asumamos «una postura abstracta y artificial –quizá incluso imposible–: la de que soy un ser racional como tal, que responde a los requerimientos de la moral no *en tanto que* [campesino] o granjero o jugador de rugby en la línea de tres cuartos, sino *en tanto que* agente racional que se ha abstraído a sí mismo

de toda particularidad social».[7] Sin embargo, alguien que realmente hubiera aceptado este particularismo metaético no podría plantear la universalizada interrogante del título de MacIntyre. Ese tipo de persona sólo podría escribir una conferencia titulada «¿Es el patriotismo canadiense una virtud en Canadá?» (si dicha persona fuera canadiense) o «¿Es el patriotismo alemán una virtud en Alemania?» (si dicha persona fuera alemana). Esa persona no plantearía ninguna afirmación, sino que negaría el carácter inteligible de las afirmaciones sobre el valor del patriotismo en culturas distintas a la suya propia. Cualquiera de estas afirmaciones universalistas, y en no menor medida que las afirmaciones de la moral imparcialista, emana de un punto de vista que el particularista considera imposible de alcanzar –a saber, un punto de vista abstraído de cualquier identidad social particular y dirigido a todos los seres humanos o a todos los miembros de las culturas en tanto tales. Como ya he dicho, la afirmación de parcialidad nacional que tiene interés es la universalista; ella es también la que consideran todos los autores que debaten sobre esta cuestión. Sin embargo, esta afirmación universalista no puede sostenerse desde el particularismo metaético; al contrario, queda excluida por él.

Permítanme que resuma el examen del «yo incrustado» que he venido exponiendo, presentando algunos términos técnicos. La doctrina nacionalista que tiene interés es a un tiempo universalista y relativa al agente. Es universalista porque afirma que la parcialidad hacia la propia nación y los propios connacionales es adecuada para todos los humanos en todas las culturas. Y es relativa al agente porque sostiene que aquello que ha de motivar la parcialidad de los diferentes seres humanos es distinto –a saber, sus *propios* connacionales. El argumento del perfeccionis-

---

7. Alasdair MacIntyre, *Is patriotism a Virtue?*, Lindley Lecture, Universidad de Kansas, Lawrence, 1984, págs. 9, 12. [Trad. cast.: «¿Es el patriotismo una virtud?», traducción de Tomás Fernández Aúz, *Bitarte* nº 1, Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social, Universidad del País Vasco, San Sebastián, 1993, págs. 74, 77. *(N. del t.)*] Michael Walzer defiende una versión más débil del particularismo metaético en *Spheres of Justice*, Basic Books, Nueva York, 1983, capítulos 1-2, y en *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1987.

ta cultural no tiene el suficiente alcance como para justificar esta doctrina, debido a que no excluye el punto de vista imparcialista, según el cual debe preocuparnos por igual la realización de las diferentes identidades culturales de las personas de todo el mundo. El argumento del particularista metaético va demasiado lejos en lo que a la justificación de la doctrina se refiere, ya que no sólo excluye las afirmaciones morales del imparcialista, sino también todas las afirmaciones universales. Ninguno de los dos argumentos que, según mi apreciación, sugiere el discurso de los «yoes incrustados» contribuye, en modo alguno, a justificar la parcialidad nacional. Las cuestiones reales sobre la ética del nacionalismo no atañen a la naturaleza de la moral ni a la del yo, sino que se ciñen a las que presenté al principio de este capítulo. Asumiendo que, en ocasiones, las relaciones especiales justifican la parcialidad, ¿podemos decir que las relaciones entre connacionales pertenecen al tipo que efectivamente justifica la parcialidad, como sucede con las relaciones entre los miembros de una familia, o afirmaremos más bien que pertenecen al tipo que no las justifica, como las que existen entre los miembros de una raza?

El nacionalismo y los bienes impersonales

El segundo tema que voy a abordar es el del contenido de la parcialidad nacional o, más exactamente, el de cuáles son las cosas en que son parciales los nacionalistas. Muchos autores hablan simplemente de ser parcial hacia la propia nación, sin añadir nada que explique lo que esto significa. Otros hablan, de modo más concreto, de ser parcial hacia los propios connacionales –esto es, de conceder mayor peso a los intereses de los individuos de la propia nación que a los de otros individuos. Este es, sin duda, uno de los aspectos del nacionalismo, pero creo que con frecuencia hay otro aspecto.

En un cierto número de escritos, Charles Taylor ha destacado la importancia de la supervivencia cultural como un bien y un valor para los grupos minoritarios. En *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, por ejemplo, escribe: «Es axiomático para los gobiernos de Quebec

que la supervivencia y el florecimiento de la cultura francesa en Quebec es un bien».[8] Al señalar la importancia de esta intuición, McMahan dice que muestra que, para quienes participan en una cultura, su supervivencia tiene un «valor impersonal».[9] Estoy de acuerdo en que, en un importante sentido, la supervivencia de una cultura es un valor o un bien «impersonal», pero en otro sentido, que me parece que es el que McMahan tiene en mente, no es, o no es de forma sobresaliente, impersonal.

La supervivencia de una cultura es un bien impersonal en el sentido de que no puede reducirse a los bienes de las personas individuales, ni a bienes ubicados en la vida individual de las personas. Pensemos en los quebequeses francófonos a quienes preocupa profundamente que la cultura francesa en Quebec pueda desaparecer en tres generaciones. ¿Realmente creen que la supervivencia de la cultura francesa es un bien porque los seres humanos vivirán una vida mejor si la cultura francesa sobrevive que en caso contrario? Y en términos más concretos, ¿realmente creen que sus biznietos vivirán una vida mejor si nacen y crecen en una cultura francesa que si, por haber desaparecido esa cultura, esos mismos biznietos hubieran nacido y crecido como miembros de pleno derecho de una cultura inglesa? No considero que esos quebequeses tengan necesariamente que creerlo, y ni siquiera pienso que deban hacerlo, si es que quieren evitar el chovinismo. Deberían conceder que, una vez transcurrido el tiempo suficiente, la desaparición de la cultura francesa no sería peor para las personas en el sentido de que hiciera que las vidas de esas personas fueran peores. Si, a pesar de esto, continúan pensando que la supervivencia de su cultura es un bien, han de considerarla como un bien impersonal en el siguiente sentido: sería mejor que la cultura francesa sobreviviese incluso en el caso de que esto no hiciera que las vidas de las personas fueran más valiosas.[10]

---

8. Charles Taylor, *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Amy Gutmann (comp.), Princeton University Press, Princeton, 1992, pág. 58.

9. Véase el capítulo 8 de la presente obra.

10. La importancia de los bienes que son impersonales en este sentido respecto de la moralidad de la guerra es puesta de manifiesto en Jeff McMahan y Robert McKim,

El hecho de valorar de esta forma la supervivencia cultural no exige el punto de vista metafísico de que las culturas o las naciones existan con independencia o por encima de sus miembros individuales. Es plenamente compatible con la perspectiva reduccionista que sostiene que los hechos relacionados con las naciones consisten enteramente en hechos vinculados a los individuos y a las relaciones que éstos mantienen entre sí. Desde este punto de vista reduccionista, la razón de que la cultura francesa deba sobrevivir en Quebec hay que buscarla única y enteramente en el hecho de que los individuos de Quebec puedan vivir e interactuar de ciertas formas. Sin embargo, mientras que la *existencia* de una cultura puede reducirse a los hechos relacionados con los individuos, un nacionalista puede negar que el *bien* de la existencia de una cultura sea reducible a los *bienes* de los individuos. El hecho de que las personas interactúen de cierta forma puede tener un valor independiente de los valores presentes en sus vidas individuales.[11]

«The Just War and the Gulf War», *Canadian Journal of Philosophy* nº 23, 1993, pág. 522. Nótese que lo que Derek Parfit llama principio de beneficencia «impersonal» en tanto que opuesto al principio de beneficencia que «afecta a las personas» no implica ninguna referencia a bienes impersonales en el sentido en que yo he usado esta expresión (véanse sus *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984, págs. 386-387). El punto de vista «impersonal» de Parfit sostiene que el mejor resultado es aquel que permite vivir las mejores vidas, incluso a pesar de que el número de personas que vivan esas vidas pueda ser diferente del número de personas que viven en función de otros resultados alternativos. (Es particularmente probable que se produzca una no identidad numérica si los resultados implican cambios a gran escala y de larga duración, como sucede en el caso de la supervivencia y la desaparición de una cultura.) Sin embargo, el punto de vista «impersonal» de Parfit también sostiene, al igual que otras versiones de la beneficencia, que los bienes relevantes en los diferentes resultados constituyen en todos los casos una situación de personas individuales. Es este último argumento lo que la afirmación de lo que yo llamo bienes impersonales niega. Esta afirmación no sólo rechaza la beneficencia que «afecta a las personas», sino también el individualismo respecto de los valores que sigue presente en el punto de vista «impersonal» de Parfit.

11. Si el punto de vista «impersonal» aceptase el reduccionismo metafísico, encarnaría el principio de las «unidades orgánicas» de G. E. Moore, según el cual el valor de un todo no será necesariamente igual a la suma de los valores que tendrían sus partes si éstas existiesen por separado. Véase Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1903, capítulo 6.

La supervivencia cultural, por tanto, es un bien impersonal en el sentido de que no consiste en los bienes de las personas individuales. Pero la palabra «impersonal» se utiliza a menudo en otro sentido, que es equivalente al de «imparcial». En dicho sentido, un bien impersonal es un bien que todos los actores pueden desear, procurar y contrastar de forma imparcial con otros bienes similares. Este parece ser el sentido que McMahan tiene en mente cuando afirma que la supervivencia cultural es un «valor impersonal». McMahan presenta el tema de la supervivencia mientras examina los argumentos instrumentales que pueden ofrecerse, desde un punto de vista imparcialista, para respaldar un cierto grado de parcialidad nacional, y lo analiza junto a un valor que sólo puede ser impersonal en este segundo sentido –a saber, el de la diversidad cultural general del mundo. Sin embargo, me parece que la supervivencia cultural es algo que los nacionalistas valoran de una forma altamente parcial, y que también conciben que este tipo de valoración es adecuado. ¿Quiénes son los que se preocupan por la supervivencia de la cultura francesa en Quebec? Sin duda, antes que nadie, los quebequeses francófonos. Y no se preocupan por la supervivencia de su cultura únicamente de un modo imparcial o como mera contribución a un bien universal como el de la diversidad cultural general. Si así fuera, aceptarían encantados la desaparición de la cultura francesa en Quebec si esto permitiera, de algún modo, la supervivencia de otras dos culturas en otro lugar del mundo. Pero no es ésa su actitud; se preocupan especialmente por la supervivencia de *su propia* cultura. Del mismo modo, en mi opinión, las personas ajenas a una cultura no tienen, ni mucho menos, las mismas razones para preocuparse por su supervivencia como bien. McMahan escribe que las personas ajenas a una cultura «son capaces de apreciar su valor intrínseco» y de «percibir en una particular cultura extraña una diversidad de méritos que no pueden reproducirse en ninguna otra cultura». Sin embargo, estas observaciones, aunque ciertas, no bastan para establecer la conveniencia de una preocupación imparcial hacia otra cultura. Puedo percibir que el bienestar del hijo de otra persona es un bien y seguir creyendo que debo preocuparme mucho más por el bienestar de mis propios hijos. Y desde mi punto de

vista, el nacionalismo del sentido común no concede a las personas ajenas a una cultura demasiados deberes morales desde los que preocuparse directamente por la supervivencia de esa cultura. Esto queda oscurecido en muchas situaciones reales por el hecho de que los miembros de una cultura desean su supervivencia. De este modo, si los quebequeses francófonos tienen una profunda preocupación por la supervivencia de su cultura, otras personas, y en particular los canadienses anglófonos, encuentran en este hecho una razón de tipo más familiar para respaldar medidas que garanticen la supervivencia de esa cultura –que es lo que los quebequeses desean. Pero, ¿qué ocurriría si una mayoría de quebequeses dejara de preocuparse por la supervivencia de su cultura y, por el contrario, prefiriese integrarse en la cultura inglesa? Creo que, en esa situación, una minoría de quebequeses seguiría sintiendo un fuerte deber de luchar por su cultura y trataría de persuadir a la mayoría para que cambiase de opinión. Sin embargo, seguramente los no quebequeses no se sentirían ligados por un deber tan fuerte, y tampoco estarían cometiendo un fallo por no sentirse así. Es posible que, de forma adecuada, sintieran algún tipo de suave pesar por la pérdida de una cultura peculiar y por la pérdida de parte de la diversidad general del mundo, pero no se sentirían fuertemente obligados a evitar la integración mediante la oferta, por ejemplo, de subsidios a aquellos quebequeses que conservasen su cultura francesa. Cuando se la considera en sí misma y separadamente de los deseos que hace surgir entre sus miembros, la supervivencia de una cultura no parece ser algo que, según el nacionalismo del sentido común, suscite poderosas razones en los no miembros de una cultura que les impulsen a preocuparse de ella o a cultivarla.

He sugerido que la supervivencia cultural, pese a ser un bien impersonal en el sentido de que no puede reducirse a los bienes de los individuos, es objeto de actitudes altamente parciales. Lo mismo puede decirse de otros objetivos impersonales asociados con una cultura. Por ejemplo, los nacionalistas pueden no preocuparse únicamente de que sus culturas sobrevivan, sino también de que alcancen el pleno florecimiento o autoexpresión que se deriva de la soberanía y la posesión de

un Estado independiente. En este caso, la importancia del bien impersonal puede ser más difícil de percibir, ya que en la soberanía también pueden estar en juego bienes personales. De este modo, los nacionalistas pueden creer que en su cultura los individuos se implicarán en una actividad política más valiosa o que vivirán regidos por instituciones de mayor sensibilidad cultural si el gobierno les pertenece por entero. Sin embargo, si es posible valorar la supervivencia de la propia cultura con independencia de cualquier beneficio que puedan obtener los individuos, será sin duda posible valorar de la misma forma la soberanía y la posesión de un Estado, y creo que, por lo común, los movimientos independentistas activos tienen este deseo impersonal. Valoran su soberanía nacional, tal como valoran su supervivencia cultural, como algo que, en parte, es bueno en sí mismo. De este modo, una de las fuerzas principales del movimiento por la soberanía de Quebec ha sido el deseo de que los quebequeses francófonos afirmen que constituyen *un peuple* mediante el establecimiento de su propio Estado-nación. De hecho, los nacionalistas pueden acariciar muchos objetivos impersonales que valoran de modo parcial: que su cultura florezca en las artes y las ciencias, que sea económicamente pujante, que produzca atletas que ganen medallas en los Juegos Olímpicos. Más allá de esto, los nacionalistas pueden tener objetivos políticos impersonales que valoren de forma parcial: que su nación ocupe un amplio territorio, que sea militarmente poderosa, que domine a las naciones vecinas e incluso que dicte sus políticas al mundo.

En esta lista de objetivos impersonales, hay una amplia diferencia moral entre el primer objetivo, inocuo, de la supervivencia cultural y los políticamente amenazadores que le siguen, como el del poderío militar y la dominación del mundo. Sin embargo, esto no es nada nuevo en el estudio del nacionalismo, al que a menudo se describe como al bifronte Jano, atractivo en algunos aspectos y espantoso en otros. Además, nuestras respuestas a la mencionada lista pueden estar guiadas por la idea, respaldada por muchos de los autores que abordan este asunto, de que cualquier forma de parcialidad nacional aceptable debe observar los límites del respeto a los derechos básicos de todos los individuos, y no menos

en otros países que en el propio. Uno puede procurar el bien de la propia nación y preferirlo al bien de otras naciones, pero sólo si lo hace de formas que respeten los derechos fundamentales.[12] Da la casualidad de que, habitualmente, los objetivos impersonales más aceptables, como el de la supervivencia cultural, pueden procurarse con éxito sin violar los derechos de nadie, mientras que es difícil pensar en una expansión territorial o en una dominación del mundo lograda sin la violación de derechos. Por consiguiente, y desde el punto de vista moral, los diferentes objetivos impersonales pueden no diferir tanto en sí mismos como en los medios que probablemente requiera su consecución.

No pretendo que toda forma de nacionalismo deba implicar una preocupación por bienes de tipo impersonal; algunos nacionalistas pueden favorecer únicamente los intereses de aquellos individuos que sean sus connacionales. Sin embargo, me parece que, con frecuencia, las dos formas de parcialidad van juntas, y por tanto definiré al *nacionalismo puro* como a aquel que combina una mayor preocupación por los bienes impersonales de la propia cultura, como la supervivencia y el florecimiento, con una mayor preocupación por los intereses de los propios connacionales. En la expresión que he utilizado más arriba, el nacionalismo puro implica parcialidad tanto hacia la propia nación, considerada como poseedora de ciertos bienes impersonales, como hacia los propios connacionales. Si esta definición es correcta, tiene una importante implicación para la moralidad del nacionalismo.

Si el nacionalismo puro incluye dos componentes, una justificación moral atinada del mismo deberá contemplarlos a los dos. Debe mostrar el carácter adecuado de la parcialidad hacia los propios connacionales y también el carácter adecuado de la parcialidad hacia los bienes impersonales de la propia nación. Aquí, las dificultades a que han de enfrentarse las dos justificaciones parecen interesantemente diferentes.

Consideremos, en primer lugar, la parcialidad hacia los propios connacionales. No hay duda de que uno tiene el deber moral de preocu-

12. Véase, por ejemplo, el capítulo 8 de la presente obra.

parse por sus propios connacionales; son personas, y, en general, uno tiene el deber de preocuparse por las personas. La dificultad estriba en mostrar por qué debería uno preocuparse más por esas personas que por otras que no son miembros de la propia nación, o por qué es apropiada la parcialidad hacia este particular grupo. En la situación en la que la parcialidad parece más claramente justificada, la de la familia, la justificación descansa en una relación especial entre las personas, relación que es a un tiempo rica e intensa. Los miembros de una familia se preocupan intensamente unos por otros, han vivido juntos durante muchos años y, en un grado significativo, han configurado recíprocamente sus respectivos caracteres. Sus interacciones han sido tan íntimas como característicamente pueden serlo las interacciones personales. Sin embargo, las relaciones entre los connacionales no se parecen en nada a estas. Yo jamás he visto a la inmensa mayoría de mis compatriotas canadienses y no les conozco; los lazos causales que unen nuestras vidas son, en el mejor de los casos, tenues. Y especialmente preocupante resulta el hecho de que esos lazos no parecen más íntimos que los que me unen a muchos no canadienses –por ejemplo, con los estadounidenses que viven justo al otro lado de la frontera entre Alberta y Montana. De hecho, por lo que respecta a la intimidad, las relaciones entre los connacionales parecen comparables a las existentes entre los miembros de una raza, que, en su mayoría, y de modo similar, tampoco se conocen. Si las relaciones entre los connacionales se establecen únicamente en grado limitado, y no son mucho más sólidas que las relaciones entre los no nacionales, ¿cómo pueden justificar cualquier sustancial grado de parcialidad?

La justificación de la segunda forma de parcialidad, la parcialidad hacia el bien impersonal de la propia nación, se enfrenta a la dificultad opuesta. Aquí no parece haber mayor problema en justificar la actitud de parcialidad. Sólo una cultura o una nación del mundo es mía; todas las demás no son mías. No se trata simplemente de una pequeña diferencia de grado, sino de una gran diferencia, quizá de una diferencia de género. Por consiguiente, si la justificación de una acentuada parcialidad requiere una gran diferencia en los vínculos o en las

relaciones, aquí encontramos esos requisitos. El problema consiste más bien, y antes que nada, en mostrar que los bienes impersonales son objetos que, moralmente, pueden suscitar con propiedad algún tipo de preocupación. Las que podríamos llamar teorías «individualistas» del bien niegan este extremo. Las teorías individualistas sostienen que los únicos bienes que existen y, por tanto, los únicos objetos de una preocupación racional, son los bienes personales o los bienes de los individuos.[13] Según el individualismo, los nacionalistas que valoran la supervivencia o el florecimiento de su cultura con independencia de cualquier efecto que esto pueda tener sobre los individuos son irracionales y fetichistas. Su actitud no sólo es objetable por su parcialidad, sino por su objeto, que no es un auténtico bien, dado que no es una característica de la vida de los individuos. Pero no es sólo el individualismo en sentido estricto el que se opone a la segunda forma de parcialidad. Un punto de vista más moderado admite que puedan existir bienes impersonales y una preocupación racional por ellos, pero subraya que esos bienes son siempre relativamente menores y que las preocupaciones que suscitan son siempre de menor peso que las que suscitan los individuos. Según este punto de vista moderado, puede admitirse una actitud parcial hacia el bien impersonal de la propia nación, pero siempre que no tenga la intensidad que, con frecuencia, permite la promoción de ese bien a expensas de los beneficios de los individuos.

Para resumir: si hay dos formas de parcialidad nacional, necesitan dos justificaciones, y las dificultades a que han de hacer frente esas justificaciones son distintas. El hecho de que uno deba preocuparse de algún modo por los propios connacionales no suscita dudas; la cuestión consiste en determinar si es correcto preocuparse más por ellos que por

13. Avishai Margalit y Joseph Raz respaldan el individualismo en «National Self-Determination», *Journal of Philosophy* nº 87, 1990, págs. 439-461; y también lo hace Tamir en *Liberal Nationalism*, *op. cit.*, págs. 83-84. Resulta interesante que Margalit y Raz admitan que el interés de un grupo no puede reducirse a los intereses de sus miembros (pág. 450), pero insistan en que sólo los intereses individuales son relevantes para la justificación de los derechos nacionales.

los no nacionales. Y en lo que hace al bien impersonal de una nación, si es que es adecuado mostrar alguna preocupación por él, parece verosímil sostener que se trata de una preocupación altamente parcial. Aquí la cuestión difícil es la de determinar si esa preocupación inicial es adecuada o no: la de determinar si vale o no la pena preocuparse por los bienes impersonales o si los únicos bienes, o los únicos bienes importantes, son o no los de los individuos.

La parcialidad y la historia

Tras haber sugerido la importancia que tienen los bienes impersonales para el nacionalismo, ahora los dejaré a un lado y examinaré el aspecto más comúnmente reconocido del nacionalismo: el de la parcialidad hacia los propios connacionales. Esta parcialidad tiene otras muchas manifestaciones específicas. Es característico que los nacionalistas se preocupen mucho más por aliviar las penalidades económicas que existen en el seno de la nación que fuera de ella; basta comparar lo que las naciones gastan en programas de bienestar interno con lo que gastan en ayudas exteriores. Los nacionalistas también desean que la política de inmigración se decida principalmente tras considerar sus efectos sobre las personas que ya se encuentran en el interior de la nación, en vez de los efectos sobre quienes desean sumarse a ella. Estas distintas posiciones pueden recibir algún apoyo de la preocupación por objetivos impersonales, como el florecimiento de la nación en su conjunto, pero se dirigen principalmente a los individuos. Por consiguiente, dejando a un lado el componente impersonal del nacionalismo, examinaré la justificación moral de la parcialidad hacia los connacionales de un individuo. Cuando se justifica la parcialidad hacia determinados individuos, se hace en función de ciertas relaciones especiales que uno mismo ha establecido con ellos. ¿En qué grado existen estas relaciones entre los miembros de una nación?

Dado que el terreno en donde la parcialidad parece más claramente justificada es el de la familia, es frecuente que los defensores del naciona-

lismo traten de asemejar las relaciones entre los connacionales a las existentes entre los miembros de una familia. No obstante, como ya hemos visto, esta asimilación es problemática; especialmente por el grado de interacción que implican, las naciones no son como una gran familia. Muchos autores, por tanto, han considerado que el grado de parcialidad nacional que puede justificarse es, incluso en las más favorables circunstancias, mucho menor que el que la mayoría de los nacionalistas desea.

En este apartado, presentaré una respuesta esquemática a este difundido escepticismo sobre la parcialidad nacional. Esta respuesta admite que, en una de sus dimensiones importantes, las relaciones entre los connacionales poseen en un grado mucho menor que las relaciones familiares las características que justifican la parcialidad, pero afirma que, en otra de sus dimensiones, una dimensión que la mayoría de los autores pasa por alto, poseen aproximadamente las mismas.

En primer lugar, no obstante, debo hacer explícito uno de los presupuestos de mi argumento: que el fundamento de la parcialidad entre los connacionales ha de ser una relación objetiva en vez de una subjetiva y, en particular, que no puede consistir simplemente en el hecho de que los connacionales muestren una preocupación recíproca mayor que la que muestran hacia los no nacionales. Puede ser, como a veces se argumenta, que ciertos hechos subjetivos –esto es, ciertas actitudes por parte de los individuos– sean necesarios para que exista una nación. Por ejemplo, puede suceder que los individuos deban considerar la pertenencia a un grupo como una parte importante de su identidad para que el grupo constituya una nación. Sin embargo, las cuestiones que tratan de determinar cuándo existe una nación son distintas de las cuestiones que deben establecer cuándo sus miembros deben mostrar una mutua parcialidad, y éstas últimas no pueden depender del simple hecho de la preocupación. Hay dos argumentos decisivos que nos permiten llegar a esta conclusión.[14] El primero sostiene que una base puramente subjetiva no es capaz de excluir la parcialidad racial que la

14. Véase el capítulo 8 de la presente obra.

mayoría de nosotros consideramos moralmente ofensiva. Si el argumento fuera válido, el hecho de que los racistas se preocupen más por las personas que tienen su mismo color de piel haría, por sí mismo, que este proceder fuese correcto. El segundo argumento mantiene que una base subjetiva no puede justificar lo que es característico que afirmen los nacionalistas –a saber, la existencia de un deber de favorecer a los propios connacionales que resulta vinculante incluso para aquellos que, en el momento presente, no se preocupan por sus connacionales. Asumiré por tanto que el fundamento de la parcialidad nacional debe ser alguna relación objetiva –esto es, alguna relación que exista con independencia de las actitudes de las personas. Para determinar de qué relación se trata, debemos examinar más de cerca el lado objetivo de las relaciones personales o familiares.

Consideremos la relación que yo mantengo con mi mujer. Si la quiero de una forma especial, se debe, en parte, a ciertas virtudes que tiene. Algunas de esas cualidades me atraen sin necesidad de que las haya juzgado intrínsecamente buenas, como su aspecto y el sonido de su voz. Otras de esas cualidades sí que las juzgo buenas, como su fidelidad, su inteligencia y el hecho de que se preocupe por otras personas. Y especialmente en el caso de estas últimas cualidades, es importante que mis creencias sobre ella sean ciertas, es decir, que ella, de hecho, tenga esas cualidades y que sean en verdad buenas. Pero incluso en el caso de que todas mis creencias relevantes sean ciertas, el hecho de que mi mujer tenga esas cualidades no explica la totalidad del vínculo emocional que me une a ella. Si lo explicara, abandonaría a mi mujer en el momento en que encontrase a alguien que tuviese esas mismas cualidades en un grado más elevado. O si, justo antes de morir, mi mujer mandase preparar un clon de su persona para que se quedase a mi lado, yo mismo no experimentaría la sensación de haber salido perdiendo con el cambio. Sin embargo, es obvio que no cambiaría a mi mujer de este modo. Pese a que la quiero en parte por sus cualidades, no es un cariño que acepte sustituciones. También la quiero, según reza la expresión común, «en tanto que individuo» o por ella misma.

¿Qué significa querer a una persona «en tanto que individuo»? Desde mi punto de vista, no significa querer a una persona con absoluta independencia de cualquier cualidad que pueda poseer, sino más bien amar a esa persona por cualidades que nadie más puede compartir. De manera más específica, implica querer a la persona en virtud de ciertas cualidades históricas, que derivan del hecho de que esa persona ha participado con uno en una historia compartida. Por consiguiente, no sólo quiero a mi mujer por su fidelidad, su inteligencia, etcétera, sino también por ser la persona que me atendió durante aquella enfermedad, con la que pasé aquel maravilloso primer verano y con la que descubrí aquel hotel del lago Kootenay. Estas cualidades históricas centran el amor que siento por mi mujer en tanto que individuo, ya que ningún sustituto, ni siquiera un clon, puede ser la misma persona que hizo esas cosas conmigo.

Un punto de vista muy romántico del amor y la amistad sostiene que, tan pronto como quedan establecidas esas cualidades históricas, pasan a determinar por entero la relación y que, por consiguiente, ésta no debería terminar nunca pero sí imponer constantemente obligaciones de parcialidad. Es el punto de vista expresado en los versos de Shakespeare: «El amor no es amor / Si se altera cuando alteración encuentra». Sin embargo, creo que la mayoría de nosotros piensa que las cualidades históricas, pese a formar parte del fundamento del amor y la amistad, no constituyen, una vez más, el fundamento entero. Si mi mujer cambia de forma radical, y pierde las cualidades generales o comunes que yo admiro para adquirir otras que me parezcan despreciables, dejaré de sentirme vinculado a ella o ligado por deberes de preocupación parcial. Mi amor, en otras palabras, tiene un doble fundamento. El papel de mi mujer en la historia que comparte conmigo explica por qué la quiero más que a otras personas con cualidades generales similares, pero sus cualidades generales también importan. Si esas cualidades llegaran a cambiar lo suficiente, nuestra historia no sería fundamento bastante para mantener mi amor o para seguir exigiéndome parcialidad hacia ella.

Podemos observar el mismo doble fundamento en el apego de los nacionalistas a su nación y hacia sus connacionales. Los nacionalistas se

sienten, antes que nada, atraídos por su cultura y por las actividades que la definen, y las consideran buenas en un amplio grado. No necesariamente creen que su cultura es superior en el sentido de ser exactamente la mejor del mundo. Esta creencia chovinista no resultaría creíble y, en cualquier caso, no justificaría el nacionalismo universalista, sino la creencia de que toda persona, en cualquier parte del mundo, debería promover esa única cultura superior. Por el contrario, los nacionalistas únicamente necesitan creer que su cultura es una de las, tal vez, muchas buenas que existen en el mundo. Lo que les vincula de forma especial a su cultura y a sus miembros son los hechos históricos: el hecho de que ésta sea la cultura en la que *ellos* han crecido, y el hecho de que compartan *con sus connacionales* una historia que les ha moldeado y les ha permitido participar y conservar dicha cultura. La favorable evaluación de las actividades culturales de sus connacionales es uno de los fundamentos necesarios para este apego nacionalista, pero no es suficiente. También existe, y esto permite distinguir a los connacionales de otras personas cuya cultura es igualmente buena, el hecho crucial de una historia cultural compartida.

Este fundamento dual puede conducir a conflictos relacionados con el apego nacional. Tal como escribe Yael Tamir, «Los ciudadanos de un Estado envuelto en una guerra injusta pueden encontrarse desgarrados entre el sentimiento de que tienen la obligación asociativa de servir en el ejército, codo con codo con sus compañeros alistados, y el compromiso que tienen con un código moral que les dice que deberían negarse».[15] En la situación que Tamir describe, el Estado de los ciudadanos deja de ser bueno; presenta, al menos, algunas cualidades generales que son malas. Sin embargo, los ciudadanos siguen históricamente vinculados a este Estado como a aquel en el que crecieron. El modo en que resuelvan este conflicto depende de cuál de los dos fundamentos del apego nacional les parezca más importante, lo que en muchos casos concretos dependerá de hasta qué punto esté ya maleado su Estado. Si

15. Tamir, *Liberal Nationalism*, pág. 102.

no es irremediablemente malo, puede que los ciudadanos sigan sintiendo que tienen deberes especiales hacia él y que trabajen más duramente para reformarlo que para reformar otros Estados igualmente malos de cualquier otra parte del mundo. Pero si la degeneración de su Estado ha ido demasiado lejos, el vínculo histórico que les une a él puede verse desbordado y sus sentimientos de apego nacional, al igual que ocurría con el amor hacia un individuo cuyo carácter hubiera cambiado por completo, podrían llegar a su fin.

Si el apego nacional descansa, en parte, en la creencia de que la propia cultura es buena, es importante que esa creencia sea cierta, lo que exige que dicha cultura sea, de hecho, buena. Existe un aspecto en el que las consideraciones de valor descansan en la justificación de la parcialidad nacional, pero también hay otro aspecto. Las consideraciones sobre el bien y el mal también contribuyen a determinar si una historia compartida es del tipo adecuado para justificar las preocupaciones propias de la parcialidad y, en caso afirmativo, a precisar cuál es el grado de parcialidad que queda justificado.

Consideremos de nuevo una relación personal como la existente entre los esposos. Aquí, la historia compartida es, predominantemente, una historia de mutua beneficencia o provecho: son dos personas que se han ayudado mutuamente en las épocas difíciles y que también han compartido buenos tiempos, dándose y obteniendo placer con su mutua compañía. Yo creo que una historia de beneficios recíprocos o, en su lugar, una historia en que, juntas, esas personas hayan beneficiado a otras, como se benefician los estudiantes de un colegio en el que dichas personas ejerzan la docencia, puede ser un fundamento legítimo para la parcialidad. Lo mismo puede decirse de una historia de sufrimiento compartido; las personas que vivieron en los mismos barracones de los campos de concentración nazis, y que padecieron en ellos los mismos males, pueden experimentar con razón, sobre la base de su historia compartida, un cierto incremento de la preocupación que sienten por su mutuo bienestar. Sin embargo, no creo que una historia compartida justifique la parcialidad cuando se trate de una historia vinculada a producir el mal, como sucede en el caso de los antiguos miembros de una

compañía de las SS que hubiera sojuzgado un campo de concentración y aterrorizado a sus prisioneros. Muchos de nosotros vemos algo obsceno en la idea de una nostálgica reunión, incluso después de tantos años, de antiguos colegas de las SS, y hay una obscenidad similar en la idea de una parcialidad hacia antiguos colegas de las SS. Si un veterano de las SS recibe una carta de uno de sus antiguos colegas en la que éste le dice estar pasando estrecheces financieras y le pide un préstamo de 1.000 dólares, ¿debería sentir el deber especial de atender la petición o de prestar ayuda a su antiguo colega antes que a otras personas que se encontraran igualmente en situación de necesidad? Me parece que no debería hacerlo, incluso en el caso de que su antiguo colega estuviese ahora moralmente reformado. En todo caso, dado el mal de la historia que comparten, debería sentir el deber de no asociarse con su antiguo colega y debería ayudar en primer lugar a quienes no participaron en ese aspecto de su pasado. Mientras que una historia compartida de hechos benéficos o de comunes sufrimientos puede justificar los deberes de la parcialidad, una historia de maldades compartida no la justifica.

Estos argumentos sugieren una explicación general del fundamento de los deberes de parcialidad. Algunas actividades y algunas situaciones de las personas, y de manera especialmente notable el hecho de que hayan hecho el bien o padecido el mal, solicitan una respuesta positiva, de ayuda o de asociación. Otras, como el hecho de haber realizado el mal, solicitan una respuesta negativa o de disociación. La parcialidad entre las personas es apropiada cuando en su pasado han compartido el primer tipo de actividad o situación. Por ejemplo, si dos personas comparten una historia de hechos benéficos, ya sea entre sí o a otros, su recíproca parcialidad en el presente es una forma de honrar aquel hecho bueno de su pasado. (Esta es la razón de que la parcialidad entre los antiguos colegas de las SS resulte turbadora; parece honrar un pasado que, con propiedad, suscita deshonra.) En general, uno debería preocuparse más de las personas que han compartido con uno las actividades y las situaciones que suscitan una respuesta de ayuda. Esta explicación no pretende justificar la parcialidad en las preocupaciones como fenómeno moral general; al contrario, lo asume. Asume que uno tiene el espe-

cial deber de honrar las buenas acciones pasadas o el padecimiento de los males en que *uno mismo se vio involucrado*. Sin embargo, confiere, de hecho, a los deberes particulares de parcialidad una base más abstracta. En los muchos ámbitos en que la parcialidad resulta apropiada –la familia, los clubes privados, tal vez la nación–, es una respuesta adecuada a una historia que une a nuestra propia persona con otras en actividades o situaciones que son buenas o que suscitan una asociación.

Esta explicación general puede dar cuenta de nuestras actitudes hacia la parcialidad racial. Tal como señala McMahan,[16] pese a que condenemos la discriminación racial que puedan practicar los miembros de un grupo racial dominante, con frecuencia consideramos que es adecuado que las razas minoritarias festejen su diferencia e incluso pongan en práctica medidas discriminatorias que beneficien a sus miembros a expensas de otros. En las actuales condiciones, los negros y los movimientos de solidaridad indígena se encuentran en una posición moral distinta a la de los movimientos en favor de la supremacía blanca. La explicación, según voy a argumentar, consiste en que los grupos raciales minoritarios poseen una historia compartida que pertenece al tipo de las que hacen que la parcialidad sea moralmente adecuada –a saber, una historia compartida de males padecidos a causa de la pertenencia racial. Sin embargo, la historia de los grupos raciales dominantes, que, en su mayor parte, es una historia de opresión de la minoría, no pertenece al tipo de las que justifican la parcialidad. Entre los miembros de la minoría, existe una historia compartida que avala, desde el punto de vista moral, la parcialidad hacia otros miembros; entre los integrantes de la mayoría, en cambio, hay una historia que la excluye positivamente.

Y lo que es más importante, esta explicación sugiere una defensa de la parcialidad nacional frente al argumento escéptico mencionado más arriba. Si determinadas personas tienen una historia compartida relacionada con hacer el bien, ¿qué es lo que determina el grado de parcialidad que es posible justificar entre ellas? Dos son los factores que se destacan

16. Véase el capítulo 8 de la presente obra.

aquí por sí mismos: el grado en que las personas compartan su historia –o el grado en que ésta implique una interacción entre ellas– y la cantidad de bien que su interacción haya producido. Si todas las demás circunstancias se mantienen, las personas cuya historia implique unas relaciones más estrechas, o un más íntimo contacto, tienen deberes de parcialidad más intensos. Y además, siendo iguales el resto de las circunstancias, las personas cuyas interacciones hayan producido un mayor bien, ya sea para sí mismas o para otras, tienen unos deberes de parcialidad más fuertes.

La historia de los miembros de una familia obtiene una puntuación muy alta en la primera de estas dimensiones –a saber, la de la cercanía del contacto. Los miembros de una familia interactúan de forma íntima a diario, produciendo amplios efectos en sus respectivas vidas. La historia familiar también obtiene puntuaciones muy altas en la dimensión del bien producido, dados los grandes beneficios que generan los padres en sus hijos, los esposos en su unión, e incluso los hijos en los padres. Sin duda, los miembros de una familia se benefician mutuamente tanto como puedan beneficiarse cualesquiera otros individuos.

Por el contrario, la historia de una nación obtiene una puntuación muy baja en la primera dimensión. Como ya he dicho, nunca he visto a la mayoría de mis compatriotas canadienses y no sé quiénes son. Sin embargo, la historia de una nación obtiene una puntuación mucho mejor en la segunda dimensión. Consideremos otro ejemplo sacado de mi propia historia. En los años sesenta, los canadienses crearon un sistema nacional de atención sanitaria que aún hoy proporciona un servicio médico de alta calidad a todos los ciudadanos, con independencia de su capacidad de pago. El beneficio que este sistema de atención médica proporciona a cualquier ciudadano es probablemente menor que el que le brinda su familia, pero aun con todo sigue siendo sustancial, y es un servicio que proporciona el conjunto de los canadienses. Los canadienses obtienen beneficios igualmente sustanciales de otros muchos aspectos de su actividad política. Cuando estos beneficios se suman, constituyen un significativo contrapeso para la debilidad de las relaciones nacionales consideradas desde el punto de vista de la primera

dimensión, la de la proximidad del contacto. La crítica de la parcialidad nacional únicamente tiene en cuenta esta dimensión primera, de cercanía. Sin embargo, si creemos que la historia compartida es uno de los fundamentos necesarios para la justificación de la parcialidad, que esa historia debe ser más buena que mala y que el grado de parcialidad que una historia justifica depende en parte de la cantidad de bondad que produce o encarna, obtenemos alguna respuesta para esa crítica. En una de sus dimensiones, la historia nacional posee efectivamente un número de características capaces de justificar la parcialidad menor que el que muestra la historia de una familia. Pero, en otra de sus dimensiones, la historia nacional posee aproximadamente el mismo número de características.

Esta explicación del fundamento de la parcialidad nacional conviene, de la manera más obvia, a los muchos nacionalismos que señalan los gloriosos hechos del pasado nacional, como el de haber salvado a Europa para la cristiandad o el de haber inventado la democracia representativa. Sin embargo, la explicación no debería guardar una relación demasiado estrecha con estos nacionalismos por dos razones. En primer lugar, si el fundamento de la parcialidad nacional es objetivo en lugar de subjetivo, ha de depender de la historia real de la nación más que de las creencias sobre esa historia, que, con demasiada frecuencia, son falsas. Una mitología nacional carente de base real no puede justificar hoy en día las medidas políticas nacionalistas.[17] En segundo lugar, no es necesario que los beneficios producidos durante la historia de la nación sean especialmente grandiosos; al contrario, pueden ser perfectamente ordinarios. Consideremos una vez más la parcialidad familiar. Los beneficios que mi mujer y yo nos procuramos mutuamente, como la compa-

17. También es relevante que estas creencias se remonten habitualmente a un remoto pasado, un pasado que, desde mi punto de vista, cuenta menos que el pasado reciente en lo que hace a justificar la parcialidad. Inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, la parcialidad nacional por parte de los alemanes habría sido moralmente impensable debido al mal que su nación acababa de producir. Hoy en día es mucho menos impensable, tras 50 años de República Federal.

ñía y el amor, se los proporcionan también mutuamente un incontable número de otras parejas. Lo que nos une especialmente a mi mujer y a mí no es el hecho de que hayamos producido unos bienes únicos, sino el de que hayamos generado conjuntamente bienes familiares, en mutua interacción. Los bienes de una historia nacional pueden ser parecidos a los familiares. Antes de poner en marcha el sistema de atención sanitaria, el conjunto de los canadienses ya sostenía una serie de instituciones políticas, y, mediante ellas, mantenía la primacía del derecho en Canadá, lo que garantizaba la libertad y la seguridad para todos los ciudadanos canadienses. La misma libertad y seguridad se generaba en otras naciones, pero sólo mis compatriotas canadienses la generaban conmigo, y este es el hecho histórico que resulta decisivo. Según la explicación que estoy proponiendo, es importante que la historia de una nación haya producido beneficios significativos, pero no es preciso que esos beneficios sean los grandiosos que registran las mitologías nacionales, y ni siquiera es necesario que sean en modo alguno distintos a los generados por otras historias nacionales[18].

---

18. Quienes vivimos en Estados multiculturales, especialmente en Estados como Canadá, donde existen dos culturas geográficamente separadas, tenemos muchas más probabilidades que otras personas de definir «nación» en términos políticos en vez de en términos étnicos o culturales. Si no lo hiciésemos así, el lenguaje nos impediría todo «nacionalismo» pancanadiense. La comprensión canadiense de la idea de «nación» queda adecuadamente ilustrada por un incidente ocurrido durante la campaña electoral de las elecciones federales de 1968. Los Conservadores Progresistas, que trataban de resarcirse de varias décadas de fracasos electorales en Quebec, anunciaron una política para *deux nations*, una política según la cual Canadá estaría compuesto por una *nación* de habla francesa y una *nación* de habla inglesa. Pierre Trudeau, a la sazón recién elegido dirigente del Partido Liberal, dijo que rechazaba esta política de las «dos naciones». No quería favorecer la separación de Quebec, sino que quería que Canadá siguiera siendo una nación. Pese a que la respuesta de Trudeau le benefició electoralmente en el Canadá anglófono, la opinión general lo consideraba un enredo lingüístico. La palabra inglesa «nation», se dijo, no equivale a la francesa *nation*. Mientras que la palabra francesa tiene primordialmente un significado cultural, la palabra inglesa es política. La traducción correcta de *deux nations* es, por tanto, «dos pueblos [fundadores]», lo que no conlleva, como sí hace, en inglés, la expresión «two nations», ninguna implicación de instituciones políticas separadas.

Definidas por sus instituciones políticas, las naciones no son los únicos grandes grupos que pueden manifestar este tipo de historia. Pensemos en un grupo lingüístico y cultural. Sus miembros han mantenido juntos una lengua y, mediante ella, la posibilidad de una benéfica comunicación entre todos sus hablantes. Otros grupos han mantenido también sus lenguas, pero este grupo lo ha hecho aquí. Y también, en tanto que escritores y lectores, han mantenido una literatura y una tradición artística que proporciona beneficios añadidos. Cuando los grupos políticos y culturales coinciden, estos dos fundamentos para la parcialidad se refuerzan mutuamente. Los miembros de la nación tienen dos razones independientes para ser parciales hacia los mismos individuos. Sin embargo, cuando los límites políticos y culturales no coinciden, puede haber conflictos relacionados con la parcialidad. Pensemos en los quebequeses francófonos. Comparten una historia política con todos los canadienses y una historia cultural con un número menor de canadienses francófonos. El grupo hacia el que se oriente su mayor sentimiento de parcialidad dependerá de lo buenas que les parezcan las actuales cualidades de los grupos y de lo benéficas que consideren que han sido las historias de ambos grupos. Los que crean que Canadá es un país logrado con una admirable historia política se sentirán fuertemente vinculados al grupo mayor; los que observen fallos presentes y un pasado de supresión de las minorías no se sentirán vinculados a él.

Tanto si la nación se define en términos políticos como si se define en términos culturales, su historia difiere de la de una familia por el hecho de que incluye a más personas, tanto en calidad de receptores de sus beneficios como en calidad de agentes que participan en su producción. Si la primera de estas diferencias, la del número de beneficiarios, tuviera relevancia moral, la historia de la nación obtendría una puntuación mucho más elevada que la familia en la dimensión del bien producido, ya que sus beneficios tienen una dispersión mucho más amplia. El bien total que resulta del sistema sanitario canadiense, por ejemplo, es muchísimo mayor que cualquier bien que pueda producirse en una familia. Sin embargo, es más plausible tener en cuenta las dos diferencias numéricas, de modo que lo que importa en esta dimensión

no es el beneficio total producido en una historia nacional, sino algo más próximo al beneficio medio por participante, que, en el caso nacional, equivale aproximadamente al beneficio medio por receptor.[19] No obstante, incluso en el caso de que adoptemos este punto de vista, el bien producido en una historia nacional es comparable al que se produce en una historia familiar. Si consideramos los beneficios que recibe cada canadiense por el hecho de vivir sujeto a la primacía del derecho y de disfrutar de programas sociales como el de la atención médica, su cuantía será seguramente similar a la de los beneficios que esa persona recibe de su familia. Si esto es así, la historia nacional obtiene una puntuación aproximadamente igual a la de la historia familiar en la dimensión del bien producido. Dado que la historia nacional obtiene una puntuación menor en la dimensión de la interacción, el resultado del cómputo es que se justifica una menor parcialidad hacia los propios connacionales que hacia los miembros de la propia familia. Desde un punto de vista intuitivo, este es un resultado verosímil. Ni siquiera el más ardiente nacionalista pretende que uno deba preocuparse por los propios connacionales como los connacionales por nuestra esposa o hijos. Y el grado de preocupación hacia los connacionales que puede justificarse es considerablemente mayor que el que se justifica hacia los no nacionales, ya que la historia de la relación de uno con estos últimos obtiene una puntuación muy baja en ambas dimensiones. Uno no sólo no ha tenido estrechas interacciones con personas no nacionales, sino que tampoco ha producido bienes significativos con ellos. Las instituciones políticas y culturales de una nación permiten que sus miembros cooperen, aunque indirectamente, en la producción

19. En este punto, estoy en deuda con Jeff McMahan. Nótese que el hecho de considerar ambas diferencias como elementos de significativa verosimilitud implica que los miembros de las pequeñas naciones tienen deberes de parcialidad exactamente igual de fuertes como miembros de naciones de gran tamaño. Si lo único significativo fuera el número de receptores, los ciudadanos de los Estados Unidos tendrían una deuda de parcialidad diez veces más fuerte que la de los canadienses, ya que su historia ha beneficiado a un número de personas diez veces superior.

de beneficios significativos. Pero no existen instituciones comparables que permitan cooperar a los no nacionales, ni siquiera a aquellos que viven justo al otro lado de una frontera nacional, y, por consiguiente, no puede decirse que se hayan producido conjuntamente unos bienes comparables.

Desearía poder establecer con mayor precisión qué grado de parcialidad nacional justifica esta explicación histórica. Por desgracia, eso requeriría valorar comparativamente con mayor exactitud las dos dimensiones de la cercanía del contacto y del bien producido en la historia compartida, lo que no puedo hacer en este momento. Y tampoco veo que, de las ideas generales que he apuntado, se sigan valoraciones más precisas de estas dimensiones. Por consiguiente, me contentaré con dos conclusiones más modestas. La primera consiste en que, sea cual sea el grado de parcialidad nacional que pueda justificarse intrínsecamente, será superior al restringido grado de parcialidad que inicialmente sugería la comparación con las familias. Pese a que la historia nacional obtiene una puntuación menor que la historia familiar en una de las dimensiones, su puntuación en la otra es comparable, con lo que se justifica, al menos, un moderado grado de parcialidad. Pudiera suceder que toda parcialidad nacional moralmente aceptable debiera atenerse a los límites que impone el respeto a los derechos básicos de toda persona, tanto dentro de la propia nación como fuera de ella. Sin embargo, la parcialidad familiar está limitada de forma similar por el respeto a los derechos, y no por ello deja de tener un considerable margen para expresarse. La segunda conclusión consiste en que no es sorprendente que las naciones y las culturas sean objetos principales de las actitudes parciales. Según la explicación histórica, la parcialidad se justifica cuando los miembros de un grupo han trabajado juntos en el pasado para producir beneficios significativos. Sin embargo, las naciones y las culturas encarnan precisamente las instituciones que hacen posibles esas interacciones benéficas. Mi nación es un objeto adecuado de actitudes parciales porque, en mayor medida que otros grupos de similar tamaño, me ha permitido actuar junto a otros para producir bienes humanos significativos.

3

Nacionalismo: a favor y (sobre todo) en contra

Judith Lichtenberg[1]

Para demasiadas personas, la idea misma de nacionalismo huele a etnocentrismo o incluso a racismo. Sospechan que la violencia, el odio y la desconfianza hacia el otro, encarnados en un mundo agudamente dividido entre «nosotros» y «ellos», acechan siempre en el corazón del nacionalismo. Los recientes acontecimientos mundiales no han contri-

---

1. Me he valido de los comentarios y de las críticas que muchas personas han dirigido a los anteriores borradores de este ensayo, entre ellos los que aportaron quienes intervinieron en la Conferencia sobre la Ética del Nacionalismo de la Universidad de Illinois, en su sede de Urbana-Champaign; en el Taller de Teoría Política de la Universidad de Yale; y en el Coloquio sobre Jurisprudencia Internacional de la Facultad de Derecho de la Universidad de Nueva York. También me han beneficiado los comentarios emitidos por mis colegas del Instituto de Filosofía y Política Pública de la Universidad de Maryland. En particular, me gustaría mostrar mi gratitud a Lea Brilmayer, Robert Lane, David Luban y Stephen Nathanson –mi comentarista en la Conferencia de Illinois–, así como a Jeff McMahan y Robert McKim, que fueron los organizadores de la conferencia. Este ensayo se publicó por primera vez en *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press Inc., 1997. (*N. del E.*)

buido en nada a aliviar estas sospechas. Desde este punto de vista, el nacionalismo es un mal que debe ser superado mediante una actitud cosmopolita que niegue la significación de las fronteras nacionales.

Y sin embargo, también se han asociado valores positivos a la idea nacionalista, como nos recuerdan algunas recientes explicaciones.[2] La democracia, la autonomía, la comunidad, el pluralismo –todos estos bienes han sido vinculados al desarrollo del nacionalismo en los siglos pasados. En nuestros días, algunos de los valores que subyacen al nacionalismo se manifiestan también en su descafeinado y más respetable primo: el multiculturalismo. Y no hace falta decir que, sean cuáles sean sus méritos, el nacionalismo ejerce un enorme poder sobre las aspiraciones de muchas personas en todo el mundo.

Mi objetivo aquí consiste en hacer explícitos tanto los auténticos atractivos del nacionalismo como sus características perturbadoras. Empezaré con algunas observaciones preliminares relacionadas con los confusos y polémicos términos de «nacionalismo» y «nación». Después exploraré lo que, en mi opinión, constituyen los cinco argumentos principales en favor del nacionalismo. Los llamaré, respectivamente, el argumento del florecimiento, el argumento de la autodeterminación, el argumento de la reparación, el argumento del pluralismo y el argumento del valor intrínseco.

Creo que las graves controversias que rodean al nacionalismo pueden ser comprendidas en los términos de dos problemas principales. Uno de ellos es el de la cuestión territorial. Esta cuestión plantea la pregunta de si (o en qué circunstancias) el compromiso con el nacionalismo implica el compromiso con un Estado –y, por consiguiente, con un territorio– que encarne la nación. La respuesta apunta de manera elocuente al significado, a la viabilidad y al carácter aceptable del naciona-

---

2. Véase, por ejemplo, Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1992; Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, 1993; Avishai Margalit y Joseph Raz, «National Self-Determination», «*Journal of Philosophy*» nº 87, 1990; y Stephen Nathanson, *Patriotism, Morality, and Peace*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland, 1993.

lismo como fenómeno práctico. Al segundo problema lo denominaré la cuestión de la parcialidad. Todo el mundo reconoce que el nacionalismo permite –algunos dirían que exige– a los miembros de una nación favorecer a los compatriotas antes que a los extraños en determinados aspectos, y que ciertos rasgos y prácticas que son característicos de la nación han de tener prioridad. La cuestión consiste en cómo han de entenderse esas formas de parcialidad y en si pueden defenderse o no desde el punto de vista moral.

¿Se refiere el término «nacionalismo» a un único fenómeno? A pesar de que el antiesencialismo se ha puesto de moda en estos tiempos, es difícil evitar el impulso de buscar algún elemento común. Al hacerlo, no deberíamos excluir la posibilidad de que existan varios tipos de nacionalismo fundamentalmente diferentes, algunos más aceptables que otros.

De este modo, por ejemplo, Ernest Gellner y, siguiendo sus tesis, E. J. Hobsbawm definen el nacionalismo como el punto de vista que defiende que «la unidad política y la unidad nacional debieran ser congruentes».[3] Y sin embargo, por otra parte, Yael Tamir ha evocado recientemente la existencia de un «nacionalismo liberal» que corta la conexión entre lo nacional y lo político. (Por el contrario, no podemos imaginar un racismo liberal.) La cuestión que separa estos enfoques no debería quedar zanjada mediante el fíat de una definición. Más adelante examinaremos las razones a favor y en contra de unir el nacionalismo con su objetivo político –esto es, con su objetivo territorial.

Para saber qué es el nacionalismo, debemos saber primero qué es una nación. La palabra se utiliza a menudo como sinónimo de «Estado» o «país»; si uno pregunta a las personas corrientes qué es una nación, nos hablarán de los Estados –de aquellas entidades que poseen soberanía política, tienen control sobre sus fronteras, son candidatos a integrarse en las Naciones Unidas, y cosas similares. Sin embargo, este punto de vista re-

3. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press, 1983, pág. 1; E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, 2ª ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pág. 9.

sulta insatisfactorio, al menos, por dos razones. En primer lugar, los grupos que carecen de Estado abrigan la consecución de objetivos nacionalistas; de hecho, el argumento para la obtención de un Estado descansa con frecuencia en la condición de nación. En segundo lugar, muchos de los Estados de nuestros días son multinacionales. Un Estado multinacional no es un grupo único del tipo implicado por la idea de nación.

Las naciones son grupos de un determinado tipo. ¿Pero de qué tipo? Mucho se ha escrito sobre qué es lo que funda la condición de nación: sobre si es el hecho de poseer un territorio común, o sobre si se debe a una ascendencia, una etnicidad, una lengua, una religión o una creencia común. Hobsbawm, entre otros, ha mostrado el inadecuado carácter de cualquier criterio objetivo si se considera que es definitivo. Refiriéndose a uno de los posibles candidatos para la satisfacción de ese criterio, como, por ejemplo, la lengua, señala que, en 1789, sólo el 50% de los franceses hablaba francés, y que, en la época de la unificación de Italia, en 1860, ¡sólo el 2,5% de los italianos hablaba italiano! Es más frecuente que las lenguas nacionales sean consecuencia de esfuerzos nacionalistas que su fundamento.[4] Hay quien niega que cualquiera de estos criterios objetivos sea suficiente, o siquiera necesario, para definir la condición de nación y prefieren destacar, en cambio, el mutuo reconocimiento y la creencia de que uno pertenece al grupo.

Y sin embargo, pese a la importancia de los elementos subjetivos, definir al «nacionalismo» únicamente en función de ellos parece incompleto, quizás porque el vínculo subjetivo hunde habitualmente sus raíces en los vínculos objetivos. Por lo que hace a los propósitos prácticos, sin embargo, podemos adoptar la «hipótesis de trabajo inicial» de Hobsbawm, que sostiene que «cualquier conjunto de personas suficientemente grande cuyos integrantes se consideren a sí mismos como miembros de una "nación"» constituye una nación.[5] Sin embargo, hay otras observaciones adicionales que resultan importantes.

---

4. Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, págs. 51-63.
5. *Ibid*., pág. 8.

Hoy en día, la experiencia más común que tenemos del nacionalismo es la de unos grupos cuya identidad se halla vinculada a la etnicidad. Y debido, en parte, a que no resulta obvio cómo evitar la resbaladiza pendiente que nos lleva de la identificación étnica al racismo, son muchas las personas que encuentran que el nacionalismo es perturbador. Parece extraño, además, que la identificación étnica pueda florecer allí donde la distinción entre el «nosotros» y el «ellos» es difícil de observar para un extraño.[6] Quizás la explicación consista en que, como los adolescentes que se rebelan contra sus padres, las personas han de luchar con mayor fuerza para establecer su identidad cuando ésta es proclive a confundirse con la de los demás.

Al mismo tiempo, el nacionalismo no tiene por qué adoptar necesariamente esta forma étnica y cuasirracial.[7] Los Estados Unidos constituyen un claro ejemplo. No poseen ninguna identidad étnica particular; de hecho, su identidad consiste parcialmente en su mezcla plural. Y a pesar de sus raíces blancas procedentes del norte de Europa, de una herencia racista y de una población abrumadoramente cristiana, la existencia de un cierto tipo de pluralismo resulta importante para su identidad, y lo está siendo cada vez más. Los Estados Unidos son una nación definida por la convergencia entre su cultura política y otra cultura más amplia, la cual posee un carácter peculiar que puede ser asimilado por personas provenientes de una gran diversidad de orígenes étnicos.

El ejemplo de los Estados Unidos respalda el punto de vista de que el mejor modo de representarse la nación es en forma de cultura. Tal vez

---

6. Entre los autores que han señalado este extremo se encuentran Michael Ignatieff, *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*, Farrar, Straus, and Giroux, Nueva York, 1994.

7. Algunos, como Walker-Connor, definen el nacionalismo en términos de etnonacionalismo. Sus razones son interesantes y reveladoras pero no, en mi opinión, decisivas. Véase *Ethnonationalism*, Princeton University Press, Princeton, 1994. Para la distinción entre el nacionalismo étnico y el cívico, véase Greenfeld, *Nationalism*, págs. 9-12, y el libro de Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1992, que presenta un estudio de dos casos: el nacionalismo cívico francés y el nacionalismo étnico alemán.

esto no resulte muy ilustrativo, debido a que no está transparentemente claro qué es una cultura. (Y no trataré de definirla aquí.) Sin embargo, tenemos una buena aprehensión intuitiva del concepto –mejor que la que tenemos de «nación», cuya noción, como ya he argumentado, se confunde fácilmente con la de «Estado». Con frecuencia, las culturas hunden sus raíces en los lazos étnicos, pero no tiene por qué ser necesariamente así. Por consiguiente, son nacionalistas, podríamos decir, quienes tienen por objetivo la expresión de su cultura –pese a que la forma exacta que deba adoptar esa expresión sea algo que tengamos que dejar por el momento en duda. Cuando los nacionalistas consiguen obtener un Estado seguro, tendemos a llamar al fenómeno «patriotismo», en vez de «nacionalismo».

La defensa del nacionalismo puede comprenderse en los términos expresados por cinco argumentos capitales, todos ellos distintos –aunque no siempre se los distinga o no sea siempre fácil distinguirlos. Son los siguientes:

1. El argumento del florecimiento: consiste en la creencia de que los seres humanos necesitan pertenecer o identificarse con algún grupo, más allá de su familia inmediata o, en cualquier caso, en la creencia de que los individuos florecen cuando se identifican de este modo.
2. El argumento de la autodeterminación: consiste en la afirmación de que los individuos tienen el derecho moral (o de que, para ellos, es moralmente deseable ser capaces de hacerlo) de constituir asociaciones de autogobierno con otras personas a las que ellos mismos escojan.
3. El argumento de la reparación: consiste en la idea de que la condición de nación es un medio para rectificar agravios históricos o una forma de enderezar viejas injusticias.
4. El argumento del pluralismo: es el punto de vista de que el mundo es un lugar mejor o más interesante si contiene una diversidad de culturas. Incluso en el caso de que fuera correcto juzgar que algunas

culturas son superiores a otras, un mundo diverso es mejor que un mundo homogéneo.

5. El argumento del valor intrínseco: es el punto de vista de que la existencia de una cultura dada es un bien que debe promoverse. En este caso, y al contrario de lo que sucedía con el argumento del pluralismo, una cultura debe existir y florecer a causa de su *particular* valor.

Estos cinco fundamentos constituyen un intento encaminado tanto a justificar racionalmente el nacionalismo como a explicar, al menos en algunos casos, el atractivo que de hecho tiene para las personas. Pasaré a examinarlos uno por uno.

Concentrémonos en una de las habituales formas de comprender el argumento del florecimiento: el de la afirmación psicológica, a menudo considerada como evidente por sí misma, de que las personas necesitan identificarse o pertenecer a algún grupo, más allá de su familia inmediata.[8] Obviamente, un juicio de este tipo no se presta a una verificación empírica directa; en la mayoría de los casos, el juicio es presentado sin que en su apoyo intervenga otra cosa que las anécdotas. Y sin embargo, son muchas las personas que opinan que sostiene algo innegable.

---

8. Para una discusión de este punto de vista y sus raíces en el pensamiento de Johann Gottfried Herder, véase Isaiah Berlin, «The Bent Twig: On the Rise of Nationalism», en *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Knopf, Nueva York, 1991, en especial las páginas 243 a 247. Este tipo de «apego al grupo» o de «tribalismo» es sin duda mucho más amplio que el nacionalismo, ya que también incluye otros fenómenos. Véase un posterior examen de esta cuestión más adelante en este mismo capítulo. Yo sospecho que los filósofos morales se interesan primordialmente en esta más vasta cuestión de la identidad grupal, mientras que los pensadores de mentalidad más histórica se preocupan por aquellas características del nacionalismo que son peculiares del período de la modernidad en que se han desarrollado los movimientos nacionalistas. Esto podría conducir en ocasiones a malos entendidos y a hacer que los interlocutores hablasen de cosas distintas, como se vio claramente en la conferencia que dio lugar a esta colección de ensayos.

Para una discusión de las comprensiones «modernista» y «perennista» de la condición nacional –y para la defensa de un término medio–, véase Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford, 1986, capítulo 1.

Nuestra opinión depende, en gran medida, de cómo comprendamos la identificación o la pertenencia. Yo soy (entre otras cosas) mujer, madre, esposa, judía, neoyorquina, estadounidense, filósofa, nacida en la época de la explosión de la natalidad, profesora, amante de la música y aficionada a correr. Sólo algunos de estos grupos satisfacen criterios relevantes desde el punto de vista de la pertenencia nacional. No resulta útil decir que las categorías relevantes son grupos *sociales*; esto es sólo una petición de principio. Tendemos a pensar que los tipos de pertenencia relevantes son los que no se eligen –como suele pensarse, convencionalmente, que son el género, la etnicidad y la orientación sexual–, pero el asunto es más complicado de lo que parece.[9] ¿Debo enorgullecerme de estos vínculos? ¿Significa la identificación lo mismo que la identidad –es decir, significa que yo dejaría de ser yo si no fuese estadounidense, judía o cualquier otra cosa?[10] ¿Significa que yo actuaría (o incluso moriría) por mi grupo como haría por mi propia persona? ¿O tal vez se trata de algo menos drástico? ¿Hasta qué punto la necesidad de pertenencia implica hostilidad hacia los extraños? Quienes abogan por la importancia central de la pertenencia deben respondernos a estas preguntas.

Los defensores del argumento del florecimiento han de enfrentarse a la pregunta: ¿por qué no la raza humana como objeto de identificación? La humanidad es demasiado amplia, según parece, y presumiblemente demasiado indiferenciada para prestarse al surgimiento de los sentimientos apropiados. Pero, ¿son las naciones lo suficientemente pequeñas y están lo suficientemente diferenciadas como para satisfacer este requisito? La idea de que uno pueda identificarse con 260 millones de estado-

9. Para una interesante discusión, véase Mary C. Waters, *Ethnic Options: Choosing Identities in America*, University of California Press, Berkeley, 1990. Los dilemas a que se enfrentaron los negros y los miembros de otras minorías que optaron por «pasar» ilustran la complejidad de esta cuestión.

10. Para una defensa de este punto de vista, véase Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982. Para una opinión contraria, véase David Luban, «The Self: Metaphysical Not Political», *Legal Theory* nº 4, 1995, págs. 401-437.

unidenses pero no con cinco mil millones de seres humanos puede parecer inverosímil. Podemos valorar el significado de esta distinción trazando una línea entre las personas con quienes mantenemos una relación cara a cara y las personas con quienes no mantenemos este tipo de relación. Incluso en el caso de que dilatemos el círculo de manera que abarque a una comunidad más amplia, es difícil ver cómo podríamos ampliarlo para que abarcase a muchos millones de personas sin que dejara de cumplir las funciones que subraya el argumento del florecimiento.

Una respuesta a esta argumentación escéptica consiste en distinguir dos de las características de los grupos que se mezclan en el argumento. Una de ellas es la del tamaño absoluto del grupo, la segunda es la de sus diferencias respecto de otros grupos. Así, por ejemplo, se ha dicho que la invasión de la Tierra por criaturas alienígenas podría generar entre los seres humanos el vínculo que, hasta ese instante, sólo habría sido un deseo. No nos identificamos con la raza humana en la actualidad porque es la única raza que existe.[11]

¿En qué medida alivia esta respuesta las dudas sobre la potencia explicativa de la identificación con grupos muy amplios? Es difícil responder a esta interrogante sin una plena comprensión de las formas en que se supone que la pertenencia a los grupos contribuye al bienestar de los seres humanos. En la medida en que la simple diferenciación es clave, la identificación con cientos de miles de personas podría satisfacer ese objetivo. Pero, presumiblemente, la pertenencia contribuye a la realización de otros objetivos, además del de permitir que las personas se distingan de *algún* otro. En este sentido, la anterior crítica sigue siendo válida.

Hasta ahora, nuestra discusión se ha venido centrando en el *objeto* de la identificación. Sin embargo, también existen cuestiones relacionadas con su *sujeto* –cuestiones relacionadas con el carácter universal de la ne-

11. Jeff McMahan me ayudó a poner en claro algunas de las ideas contenidas en estos párrafos.

cesidad de identificarse con, o de pertenecer a, una entidad similar a una nación, o relacionadas con la medida en que esa identificación contribuye al florecimiento de una persona. Sin duda, algunas personas sentirán esa necesidad; la persistencia de lealtades étnicas, religiosas, raciales y nacionales quizá sirva como prueba. Sin embargo, es probable que pueda afirmarse sin riesgos que otras personas no la sienten. ¿Sucede simplemente que los primeros superan en número a los segundos? ¿O se trata sencillamente de que ponen mucho más celo en su labor? ¿En qué medida es influenciable la necesidad de pertenencia –en qué medida está sujeta a la influencia social?

Es claro que el argumento del florecimiento es central y que requiere un análisis más profundo de lo que aquí resulta posible. Volveremos sobre algunas de las cuestiones planteadas en este apartado cuando abordemos la discusión de la parcialidad hacia los miembros del propio grupo. Pero aquí son dos los puntos importantes. En primer lugar, gran parte de la fuerza del argumento depende de afirmaciones psicológicas que son difíciles de precisar y a las que nadie puede proporcionar respuestas empíricas. Es fácil desacreditar, enarcando las cejas ante la vaguedad y la falta de sólidas pruebas, y es también fácil argumentar (como se espera que acostumbren a hacer los filósofos) que estas son cuestiones empíricas que los enfoques normativos tienen que pasar por alto. *Son* cuestiones empíricas, desde luego, pero de un tipo que nadie interesado en el nacionalismo puede desatender razonablemente. Y a pesar de que las cuestiones no estén bien definidas, no podemos esperar resolver las cuestiones políticas y filosóficas si no logramos comprenderlas mejor.

En segundo lugar, y aunque apenas pueda dudarse de que haya cierta verdad en el argumento del florecimiento –la de que la mayoría de las personas necesitan pertenecer a, o identificarse con, determinados tipos de grupos sociales–, la cuestión crucial es la de qué es lo que se sigue de ahí en relación con las formas de la organización política. En parte, este es un asunto relacionado con la construcción de respuestas a las preguntas: «¿pertenecer en qué sentido?» e «¿identificarse cómo?». Demos la respuesta que demos a estas preguntas, hay un salto muy grande entre

la pretensión de que las personas necesitan pertenecer a grupos y la conclusión de que el nacionalismo es ya inevitable, ya deseable.

Según el argumento de la autodeterminación, los individuos tienen el derecho moral, o deberían ser moralmente capaces, de constituir asociaciones de autogobierno con otras personas a las que ellos mismos hayan elegido. La autodeterminación nacional puede comprenderse tanto bajo el aspecto de un elemento análogo al de la autodeterminación individual como bajo el aspecto de un elemento que derive de ella. En este último sentido, las naciones son conjuntos de individuos que tienen el derecho de determinar sus vidas individuales; cuando esos individuos forman grupos, sus derechos se transfieren a éstos. Si comprendemos de este modo los derechos individuales, podemos ver el vínculo entre la autodeterminación nacional y algunos apreciados valores liberales como la autonomía, la libertad y la democracia. Por otra parte, en la medida en que reconozcamos la existencia de grupos que no sean completamente reducibles a sus individuos, así como la existencia de derechos grupales y de bienes que no sean completamente reducibles a derechos y bienes individuales, podremos considerar que los grupos poseen un derecho de autodeterminación «que les pertenece por derecho propio», por así decirlo. La fuerza y la verosimilitud de este último punto de vista derivan, en mi opinión, del argumento del pluralismo o del argumento del valor intrínseco. Decir que el grupo debe ser capaz de determinar su propio destino, si no se trata de una afirmación sobre los derechos conjuntos de sus miembros individuales, es emitir un juicio bien sobre el atractivo intrínseco de la cultura, bien sobre el valor del pluralismo y la diversidad. Más adelante añadiré algunas cosas a estas dos cuestiones.

Centrémonos aquí, por tanto, en el argumento de la autodeterminación que hunde sus raíces en los valores individualistas de la autonomía, la libertad y la democracia. El atractivo de este punto de vista puede descomponerse de la siguiente forma: los individuos deben ser libres para poder escoger a las personas con las que habrán de compartir sus vidas. Si no quiero vivir en una familia, o incluso en una sociedad, con ciertas personas, soy libre de marcharme, salvo que haya contraído obli-

gaciones a las que no pueda renunciar sin más. Si consigo que otras personas estén de acuerdo en vivir conmigo –en una familia o en algún otro tipo de asociación voluntaria–, puedo vivir con ellas. En un caso ideal, podemos imaginar una multiplicidad de sociedades voluntarias autosuficientes compuestas por individuos que se autogobiernan. Esta imagen libertaria de la asociación humana tiene sus atractivos.[12] Y en esto consiste, en mi opinión, parte del gancho del nacionalismo, pese a lo remota que pueda estar esta situación de muchos de los nacionalismos concretos que nos resultan familiares.

Uno de los problemas que surgen con este punto de vista es el de que, ordinariamente, no escogemos nuestra nacionalidad del mismo modo que escogemos nuestra afiliación política o nuestra profesión. Por consiguiente, la implicación del carácter voluntario de la autodeterminación no parece encajar con la naturaleza de la pertenencia nacional. Sin embargo, uno puede elegir reafirmarse en la propia nacionalidad. Esto es precisamente lo que el nacionalista hace, y puede pensarse que esta elección confiere un adecuado carácter voluntario a la pertenencia nacionalista.

Otra aparente anomalía del argumento de la autodeterminación es la de que los valores que ensalza difieren, con frecuencia, de los que sostienen los movimientos nacionalistas, que pueden ser autocráticos y opresivos. La contradicción no es tan flagrante como parece, sin embargo, porque en la medida en que las personas se identifican con los dirigentes de su nación, consideran a esas personas como parte de sí mismas, o viceversa. En este sentido, su gobierno *es* autogobierno. Y en virtud de este hecho, podemos explicar por qué –incluso en el caso de que esto conlleve un maltrato– «los hombres prefieren recibir órdenes de los miembros de su propia confesión, nación o clase que ser objeto de tutela, por muy benevolente que sea, por parte de quienes, en último

12. Para una utopía de este tipo, véase Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, Nueva York, 1974, en especial el último apartado. [Trad. cast.: *Anarquía, Estado y utopía*, traducción de Rolando Tamayo, Fondo de Cultura Económica, México, 1988. *(N. del t.)*]

término, son unos condescendientes superiores de un país extranjero, o de una clase o medio extraño».[13]

El problema más profundo que plantea el argumento de la autodeterminación surge cuando indagamos los detalles. Uno puede abandonar su país, ¿pero adónde irá? Uno puede formar su propia sociedad, ¿pero dónde la emplazará? La emigración no resulta controvertida (para los liberales), pero la inmigración sí. De manera similar, puede parecer que, en principio, la secesión no resulta problemática –«si un grupo decide optar por la secesión, debería poder hacerlo; a fin de cuentas, los pueblos deben ser capaces de determinar su propio destino»–, al menos hasta que nos demos cuenta de que el grupo quiere llevarse con él determinados territorios. El argumento de la autodeterminación, por tanto, resulta tan convincente como el argumento que vincula al nacionalismo con el «imperativo territorial».

El argumento de la reparación está unido al de la autodeterminación, pero avanza un paso más. Cuando una cultura ha sido conquistada o colonizada por extraños, cuando ha perdido territorios, o cuando sus miembros han sido desplazados, puede afirmar su derecho a verse libre del yugo de la opresión. Como parte de la determinación de su propio destino, puede insistir en que se le restituya «la tierra de sus antepasados», remitiéndose a una época en la que el grupo aún no había sido desposeído de su legítimo territorio. Para los nacionalistas que persiguen la obtención de un Estado, el sentido de este agravio histórico y la urgente necesidad de corregir viejas injusticias nunca son elementos alejados de la superficie.

Por tanto, y desde este punto de vista, en alguna época pasada, la nación tuvo un territorio y un Estado y se vio injustamente privada de ambas cosas. A menudo podemos preguntarnos si esa época dorada existió alguna vez. Tal como señalaba Ernest Renan, «Equivocarse respecto a su historia es parte del hecho de ser una nación».[14] Sin embar-

13. Berlin, «The Bent Twig», pág. 251.

14. «Qu'est ce que c'est une nation?», conferencia en La Sorbona, París, 11 de marzo de 1882, págs. 7-8, citado en Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, pág. 12.

go, incluso en el caso de que aceptáramos que la nación no se equivoca respecto a su historia, podríamos impugnar la pretensión de reparaciones sobre la base de que han intervenido demasiados acontecimientos que han anulado o contrarrestado la pretensión. ¿Cómo vamos a valorar las pretensiones en conflicto de unos grupos que padecieron una injusticia hace muchos años? La respuesta depende de si la supuesta injusticia fue o no realmente significativa, y también dependerá de cuánto tiempo haya pasado. Hablando en términos generales, sólo podemos decir que unas veces las reparaciones son apropiadas y prácticas, y otras no.[15]

En cierto sentido, la reclamación de reparaciones no constituye un argumento para el nacionalismo; y ello porque ya presupone la existencia de una nación a la que se le debe algo. Únicamente cuando existe, o cuando se cree que existe, un grupo del tipo necesario, tiene sentido la pretensión de reparación. Al mismo tiempo, y en la medida en que identifiquemos al nacionalismo con el objetivo territorial, podríamos considerar que la reclamación de reparaciones fuera un argumento para el nacionalismo. De nuevo, nos encontramos enfrentados a la cuestión territorial.

El argumento del pluralismo y el argumento del valor intrínseco desembocan en el mismo lugar. Tal vez, las virtudes de estos argumentos puedan considerarse obvias. Manteniendo iguales el resto de las circunstancias, la diversidad y la variedad son buenas: un mundo de culturas y estilos diversos es mejor y más interesante que un mundo menos diverso. Dado que una cultura establece unas determinadas normas mo-

15. Para un argumento que trate de mostrar que las pretensiones nacionalistas verosímiles son por lo general pretensiones que aspiran a la reparación de injusticias pasadas –como el colonialismo y otras ilegítimas apropiaciones de un territorio–, véase Lea A. Brilmayer, «Is Nationalism Irrelevant?», ponencia presentada a las Reuniones de la División del Pacífico de la Asociación Filosófica Estadounidense en marzo de 1995, y «Secession and Self-Determination: A Territorial Interpretation», *Yale Journal of International Law 16* nº 1, enero de 1991.

rales mínimas, es mejor que esa cultura exista que lo contrario. Por encima del valor de la diversidad, algunas culturas poseen cualidades que son intrínsecamente valiosas, ya sea desde el punto de vista moral o desde el punto de vista estético. Su existencia mejora el mundo. Desde luego, la mayoría de las culturas poseen cualidades negativas además de las positivas. Cuando el valor global de una cultura es positivo, tenemos motivos, más allá del valor del pluralismo, para promover la existencia y el florecimiento de esa cultura: cuanto mayor sea el valor intrínseco de la cultura, tanta más razón tendremos.[16]

La cuestión, no obstante, estriba en qué tipo de entidad hemos de promover si nuestro objetivo consiste en apoyar la existencia y el florecimiento de las culturas. Y de modo más concreto, ¿deberíamos promover la existencia de los *Estados*-nación como formas de encarnación de las culturas que son valiosas en sí mismas o que aumentan la diversidad?

Ya hemos visto anteriormente que Gellner, Hobsbawm y otros autores *definen* el nacionalismo como el punto de vista que sostiene que «lo político y lo nacional debieran ser congruentes». Y también hemos visto que otros, como Tamir, argumentando que «la versión cultural del nacionalismo se ajusta mejor que la versión política al planteamiento liberal», rompen el vínculo entre nación y territorio.[17] Tamir rechaza explícitamente la observación de que, en vez del término nacionalismo, haya elegido un «término con menos carga emocional, como el de "pueblo" o el muy discutido de "comunidad"». No quiere dejar el

16. Obviamente, esta es una gran simplificación. No he dicho cómo hemos de decidir qué cualidades son buenas y qué cualidades son malas, ni cómo hemos de valorar lo bueno por contraposición a lo malo. Además, existen cuestiones relacionadas con el hecho de si uno debe escoger o no obligatoriamente lo bueno y lo malo al mismo tiempo (o con el hecho de cuándo ha de hacerlo), o con el hecho de si es o no posible eliminar lo malo y conservar lo bueno sin destruir la cultura. No voy a elaborar más profundamente estas cuestiones aquí. Se trata de cuestiones muy extensas por derecho propio, pero no creo que las diferentes respuestas afecten al rumbo de mi argumento.

17. Tamir, *Liberal Nationalism*, pág. 58.

concepto de nacionalismo a las fuerzas políticas conservadoras, reaccionarias o racistas, dice esta autora, y cree que rechazar el término «nacionalismo» equivale a separarse «de un entero conjunto de valores que resultan de inmensa importancia para muchas personas, incluyendo a los liberales».[18]

Lo que importa, en último término, no son las etiquetas que utilizamos, pese a que las disputas relacionadas con la terminología no sean insignificantes –en especial allí dónde se encuentren implicados términos explosivos, como el de «nacionalismo». Sin embargo, la cuestión importante es, en efecto, sustantiva. ¿Puede una cultura garantizar aquellos valores que merece ver garantizados en ausencia de un Estado territorial? La respuesta parece consistir en que algunas culturas pueden y otras no.

Michael Ignatieff, al criticar la ruptura del vínculo entre la nación y el territorio planteada por Tamir, argumenta: «Los pueblos tratan de tener Estados-nación propios porque creen que sólo esas entidades habrán de protegerlos de la violencia y de la intimidación de sus vecinos». Quizá estemos aquí ante una generosa perspectiva del impulso nacionalista, ya que es probable que algunos nacionalistas tengan objetivos más ambiciosos y menos defendibles. Y algunos de los que encajan en la descripción de Ignatieff pueden estar equivocados o engañarse a sí mismos al creer que un Estado territorial es el único modo de proteger sus derechos. Y sin embargo, podemos estar de acuerdo en que un pueblo podrá demandar razonablemente un Estado cuando «tenga buenas razones para creer que la posesión de un Estado es su única garantía de futuro».[19]

Considerado como elemento necesario y suficiente para justificar la condición estatal, el criterio de Ignatieff es a un tiempo exigente y modesto: exigente en la medida en que un pueblo debe mostrar que su misma seguridad depende de tener un Estado, y modesto por el hecho

18. *Ibid*., pág. 5.

19. Michael Ignatieff, «Boundaries of Pain», *New Republic*, 1 de noviembre de 1993, pág. 38. La condición estatal, prosigue, ha de justificarse en términos prospectivos, no en forma de reparaciones por sufrimientos pasados.

de que no reconoce valor más sólido que el de la seguridad para justificar la condición estatal. Sin embargo, hay una asunción importante que queda meramente implícita en este punto de vista. Y ello porque, si un *pueblo* tiene razones para creer que su única seguridad reside en la posesión de un Estado, entonces la amenaza para su seguridad ha de afectarle *en tanto que* pueblo. No se trata simplemente de que haya individuos amenazados, sino de que estén amenazados *debido* a su «pertenencia a un pueblo» –por ser musulmanes bosnios, armenios o kurdos. Al mismo tiempo, el punto de vista de Ignatieff sugiere que lo que sirve como garantía para la condición estatal es la seguridad física básica de los individuos.

Avishai Margalit y Joseph Raz defienden un punto de vista más contundente. Plantean que la condición estatal tiene sentido (o lo que ellos llaman autodeterminación) cuando resulta necesaria para «proteger la cultura y la dignidad» del grupo.[20] Aquí no se trata ya únicamente de que los individuos estén en peligro por el hecho de pertenecer a un determinado grupo, sino de que la existencia del grupo en tanto que grupo se encuentre en peligro. De aquí se sigue que la propia cultura sea valiosa y merezca protección y respeto. Y debido a que la identidad de sus miembros está unida a la cultura, su dignidad se acrecienta y mengua al compás de ella.

Ahora bien, ¿qué es exactamente lo que se necesita para proteger la cultura y la dignidad del grupo? No existe una respuesta única o directa a esta pregunta. No obstante, podríamos aceptar provisionalmente el siguiente punto de vista: las culturas tienen derecho a una sólida preten-

---

20. Margalit y Raz, «National Self-Determination», pág. 457. Su criterio se aplica a lo que ellos llaman «grupos abarcadores», que se corresponden ajustadamente a lo que yo he llamado «culturas» y a lo que también puede denominarse «pueblos». Véanse las páginas 442 a 447 para una discusión de las características de los grupos abarcadores que ilustra los conceptos de cultura y de pueblo. Margalit y Raz matizan de dos modos el caso de la obtención de un Estado. Ha de ser probable que el nuevo Estado «respete los intereses fundamentales de sus habitantes» (presumiblemente los de las minorías, además de los de su propia gente), y han de adoptarse medidas para «evitar que su creación perjudique gravemente los justos intereses de otros países» (pág. 457).

sión de poseer su propio Estado cuando tal es el único modo en que pueden proteger los derechos fundamentales de sus propios miembros así como los intereses y las características valiosas de la propia cultura.

Las pretensiones de obtención de un Estado topan con dos problemas principales. No sólo son, en cierto modo, prácticos en el sentido de que son opuestos a los problemas filosóficos o morales, sino que se trata de profundos problemas prácticos. Uno de ellos consiste en que todos los territorios de la tierra están ya ocupados. (De no ser así, las pretensiones de obtención de un Estado podrían ser casi sencillas –excepto por el segundo problema, que expondremos más abajo.) De este modo, las pretensiones de obtención de un territorio nunca carecen de contestación. La secesión y la creación de nuevos Estados no pueden ser nunca asuntos sencillos, ya que la propiedad y otras demandas del Estado existente y de sus miembros tendrá sus propios puntos de apoyo, incluso en el caso de que la cultura que demanda la obtención de un Estado tenga el derecho y la justicia de su lado. Siempre son necesarios compromisos, acuerdos y complejas negociaciones.[21]

La otra dificultad es la que Tamir denomina acertadamente el «fenómeno de las muñecas rusas»: «Todo "territorio nacional", por pequeño que sea, incluye entre sus habitantes a miembros de otras naciones».[22] Si cada cultura tuviera, por el propio hecho de ser una cultura (se determinara como se determinara este extremo), derecho a la obtención de un Estado, podríamos enfrentarnos a una regresión casi infinita de Estados de tamaño cada vez menor. Esto no es simplemente un grave obstáculo para la obtención de un Estado. Parece una razón suficiente para negar que las culturas *per se* tengan derecho a la obtención de un Estado. Para plantear el derecho a su obtención, una cultura ha de suministrar muy buenas razones de por qué lo *necesita*. Y para persuadirnos, un aspirante a Estado-nación debe proporcionarnos también la seguridad de

21. Para una discusión de estos problemas, véase Allen Buchanan, *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Westview, Boulder, Colorado, 1991, sobre todo el capítulo 3.

22. Tamir, *Liberal Nationalism*, pág. 158.

que no hará a las naciones pequeñas lo que se le hizo a *ella* cuando era una pequeña nación en el interior de un Estado mayor. Sin esa seguridad, no debería convertirse en un Estado.

¿Pero qué es lo que un Estado-nación no puede hacer a las naciones pequeñas que contenga (ni a otras que se encuentren fuera de él)? ¿Y qué es lo que debe permitirles hacer para dejarles que afirmen *su* cultura? Esto nos lleva, tanto desde el punto de vista moral como desde el filosófico, a algunas de las más arduas preguntas sobre el nacionalismo.

Lo que aquí llamo la cuestión de la parcialidad comprende dos cuestiones relacionadas pero diferentes. Una de ellas, a la que podemos llamar parcialidad hacia los miembros del propio grupo, se expresa mediante las preguntas siguientes: ¿De qué modo y en qué medida garantiza el nacionalismo que una persona o un grupo favorezca a sus compatriotas antes que a los no miembros de su grupo? ¿Existen diferentes concepciones del nacionalismo con distintas comprensiones del significado de la parcialidad, algunas más aceptables que otras? Estas preguntas quedaron sin resolver en la discusión sobre el argumento del florecimiento.

La otra cuestión surgió con toda claridad en el último apartado y sobresale en los debates contemporáneos sobre multiculturalismo –la forma que adopta el nacionalismo cuando se le despoja del componente territorial. ¿Cómo y en qué medida puede una nación –esto es, una cultura– privilegiar sus propias características y prácticas por encima de las de otras culturas que se encuentren en el interior de sus fronteras? Podemos llamar a esta cuestión la cuestión de la parcialidad hacia las prácticas. En este apartado y en el siguiente, examino la parcialidad hacia los miembros del propio grupo; en el último apartado, la parcialidad hacia las prácticas.

¿Cómo y en qué medida puede uno favorecer a los miembros de una nación por encima de los de otra? Al tratar de abordar esta cuestión, regresamos inmediatamente a la analogía con la familia. Existen miles de formas que permiten a las personas favorecer a los miembros de su propia familia por encima de quienes no pertenecen a ella, y no pode-

mos imaginar que las cosas fueran de otro modo. El nacionalista sostiene que la parcialidad hacia los compatriotas puede fundamentarse de manera similar.

¿Cuál es ese fundamento? En el caso de la familia, podríamos decir dos cosas. En primer lugar, que las necesidades emocionales y psicológicas que satisfacen las íntimas relaciones familiares se encuentran entre las más importantes que podamos imaginar, y una forma de organización social que no permitiera el florecimiento de este tipo de relaciones se vería empobrecida. En segundo lugar, y al menos en parte por esta razón, un mundo organizado en unidades familiares, en el que las personas mantienen compromisos con un pequeño número de personas distintas, con las que han establecido profundos vínculos emocionales, e incluso biológicos, funciona mejor que otras formas de organización en lo que a garantizar el bienestar fundamental de las personas se refiere.

¿Puede decirse algo similar de las relaciones entre los miembros de una cultura o de una nación? Ocupémonos primero del segundo punto. Considerado en términos generales, ¿garantiza mejor un mundo de naciones el bienestar de las personas que alguna otra disposición alternativa? La sangre que se ha derramado por la causa del nacionalismo es una razón crucial para dudarlo. Pero de aquí no se sigue que debieran abolirse todas las distinciones entre personas que superasen el plano familiar –es decir, no se sigue que tuviera sentido, ni siquiera en teoría, trabajar para conseguir un mundo de familias, sin ninguna otra forma de asociación intermedia. Por muchas razones, el mundo exige una estructura de organización compleja y en múltiples planos.

De algún modo, debe existir un proceso de configuración o constitución de formas de asociación intermedias –Estados, culturas, tribus. Son una necesidad práctica; hacen que el mundo sea un lugar más diverso e interesante; y –asumiendo que el argumento del florecimiento contenga algo de verdad– satisfacen algunas necesidades humanas importantes. La pregunta es la siguiente: ¿qué forma adopta o debe adoptar el tipo de lealtad y parcialidad alimentado por la pertenencia al grupo? ¿Son muy grandes los riesgos de que eso degenere en violencia, xe-

nofobia y odio? Obviamente, esta es una compleja cuestión empírica; dudo de que dispongamos de respuestas adecuadas. ¿Podemos decir algo constructivo sobre el particular? ¿Existen formas de lealtad y parcialidad más débiles que aún puedan describirse adecuadamente en términos de nacionalismo?

En este sentido, y en relación con los extraños, los miembros de una cultura pueden verse a sí mismos de dos formas diferentes: a) «Somos superiores. El mundo sería un lugar mejor si nosotros dominásemos a los demás. Nosotros valemos más que ellos»; b) «Somos parciales hacia los nuestros. Pero no afirmamos que seamos mejores que nadie; esperamos que los miembros de otras culturas sean también parciales hacia sus miembros». Ahora queda claro de qué modo puede conducir el primero de estos dos ejemplos –una especie de parcialidad egoísta– al odio, a la violencia y al tipo de fascismo y racismo con el que a veces se asocia al nacionalismo. Pero el segundo, una parcialidad universalizada, también podría conducir al odio y a la violencia. Las personas pueden tener la suficiente perspectiva como para reconocer que su compromiso hacia su cultura surge del hecho de que sea *suya* más que del hecho de su superioridad intrínseca, pero esta perspectiva podría no moderar su celo. En tal caso, podrían renunciar a la prudencia y a la necesidad de justificación –y admitir que uno no tiene justificación para preferir a su propia gente, sino que uno *simplemente la prefiere*. Sin embargo, no tiene por qué ser necesariamente una simple negación de la necesidad de justificación. Una persona podría defender este punto de vista apelando al argumento del florecimiento: todo el mundo necesita identificarse con, o pertenecer a, un grupo, y esto justifica la parcialidad, pese a que también justifique la parcialidad en el seno de todos los grupos.

Una de las manifestaciones de esta parcialidad universalizada se expresa en la afirmación «con mi país, tenga o no razón». Este eslogan se utiliza a menudo para afirmar el valor de la lealtad, que es inherente al compromiso del nacionalismo. Pero, a pesar de su carácter familiar, el significado de esta consigna no está claro. La interpretación habitual es la de que uno *defiende* a su país, con independencia de lo que haga. Y esto pudiera parecer persuasivo porque imaginamos que la alternativa es

darle la espalda. Se verá con claridad que éste es un falso dilema si examinamos de nuevo la analogía con la familia.

Supongamos que mi hermano fuera acusado de un grave delito que, de hecho, hubiese cometido. La lealtad hacia mi hermano, en cualquiera de los sentidos que merece la pena valorar, no exige que le defienda –esto es, que insista en su inocencia– con independencia de las pruebas o de la verdad del caso. Puede exigir que le apoye; que le brinde cuantos recursos posea, siempre de forma congruente con la situación moral; que le ayude a superar su culpa y su sufrimiento, contribuyendo a cambiarle. Estas exigencias que recaen sobre mí podrían emanar de mi sentido de la identificación con él y de los vínculos que me unen a mi hermano. De manera similar, la lealtad hacia el propio país podría exigir que uno lo apoyase de forma casi idéntica; que uno hiciese honor a su vínculo e hiciera lo posible para poner a su país en el buen camino. Sin embargo, esto no implica en modo alguno que uno deba defender a su país con independencia de lo que haga.[23] Y en el raro caso de que el propio país, o el propio hermano, dé muestras de ser imposible de redimir, darle la espalda puede ser la única opción aceptable.[24]

---

23. Se ha señalado que la respuesta casi universal de los judíos a la masacre de Hebrón fue debida a la vergüenza, lo que implica este tipo de identificación: es imposible sentir vergüenza sin sentir que uno tiene vínculos con la persona o con el grupo que comete la acción, de modo que, en cierto sentido, cuando la persona o el grupo actúa, uno también actúa. Lo mismo puede decirse del orgullo. Pero supongamos que soy una de las estadounidenses que se opusieron a la guerra de Vietnam. ¿Debo sentir vergüenza por las acciones de mi país? Un sentimiento de embarazo sería comprensible, pero la vergüenza parece sugerir algún elemento de responsabilidad. Esto que sigue, al menos, parece verosímil: sentir vergüenza es sentirse parcialmente responsable; el hecho de si ese sentimiento está bien fundado o no es otra cuestión.

Para una persuasiva defensa del «patriotismo moderado» que rechaza la afirmación de «con mi país, tenga o no razón» y justifica el tipo de crítica que aquí describimos, véase Nathanson, *Patriotism, Morality, and Peace*, capítulos 3 y 4.

24. Se podría preguntar si el hecho de dar la espalda es siquiera una posibilidad. ¿Es posible no reconocer como propio el vínculo entre uno mismo y la propia familia o la propia nación? Podríamos decir que existe un sentido en el que no se puede, ya que esas identidades no se eligen y no pueden desestimarse. Pero desde luego, en otro sentido sí se puede; uno puede renunciar a la propia ciudadanía, por ejemplo.

Por tanto, hablando en términos morales, la lealtad no puede ser completamente neutra respecto de los contenidos, ciega a la naturaleza de su objeto. Sin embargo, el caso difícil surge cuando el propio grupo es (en su mayoría) lo suficientemente bueno desde el punto de vista moral, pero también lo son los extraños. ¿Qué forma y qué grado de parcialidad hacia los miembros de un grupo, por encima de los no pertenecientes a él, puede justificarse en este caso?

Podemos simplificar la cuestión expresando esta circunstancia en términos de deberes negativos y positivos. Los deberes negativos son los deberes de no injerencia y no agresión; los deberes positivos son los deberes de proporción de ayuda y medios para el bienestar. Uno de los enfoques comunes consiste en argumentar que, a pesar de que las personas tengan deberes negativos hacia los seres humanos en general, se contraen deberes positivos en virtud de actos particulares, acuerdos generales o relaciones especiales (del tipo que uno tiene hacia los miembros de la familia o sus connacionales).[25] Incluso muchos de los que no defenderían esta distinción en su forma pura la aceptan como guía práctica aproximada.

Pese a que no acepto este punto de vista –dado que creo que se pueden tener deberes positivos sin haberlos contraído–[26], creo que es importante examinar qué implicaciones tiene para el nacionalismo. Por un lado, es claro que prohíbe la agresión –y por consiguiente, según parece, el tipo de odio y de violencia que, con frecuencia, se asocia con el nacionalismo. Considerada de esta forma, esta perspectiva podría parecer adecuada para un nacionalismo moderado. Y sin embargo, la

25. Por supuesto, podemos imaginar un punto de vista aún más fuerte: el de que uno no le debe nada en absoluto a la gente en general; el de que hacia los extraños no debe uno asumir ni siquiera el deber negativo de no agresión. Existen, sin duda, nacionalistas que defienden este punto de vista. Con ellos, no tiene sentido discutir.

26. Véase mi artículo «The Moral Equivalence of Action and Omission», *Canadian Journal of Philosophy*, volumen adicional nº 8, 1982, reimpreso en *Killing and Letting Die*, Bonnie Steinbock y Alastair Norcross (comps.), 2ª ed., Fordham University Press, 1994.

actitud que promueve hacia los extraños, una actitud de *laissez-faire*, puede convertirse en hostilidad a la menor provocación. (Y sabemos que, con frecuencia, las provocaciones no son menores.) En parte, esto se debe a que el deber de no agresión es compatible con el derecho de defensa propia; cuando los extraños amenazan la propia seguridad, o parecen amenazarla, y cuando no hay vínculos positivos que unan a las partes en liza, la desatención benigna se convierte fácilmente en agresión maligna. Creo que el marco que define unos deberes positivos hacia los miembros del propio grupo y unos deberes únicamente negativos hacia los extraños capta la psicología propia de una variedad común de nacionalismo que no llega hasta el fanatismo pero que, no obstante, estimula una percepción hostil y estereotipada de los extraños.

Permítanme terminar este apartado con varios puntos relacionados con la cuestión de la parcialidad hacia los miembros del propio grupo, una parcialidad concebida en términos de deberes negativos y positivos. El primero de estos puntos consiste simplemente en que la cuestión de si tenemos o no deberes positivos que no hayamos contraído es un asunto profundo y controvertido. En segundo lugar, incluso en el caso de que los deberes positivos queden siempre establecidos mediante los actos, los acuerdos o las relaciones, de ahí no se sigue que no tengamos ninguno hacia otras naciones o culturas. Los tenemos, y más cada día.[27] Esto es incluso más cierto cuando los miembros de las diferentes culturas residen en el interior del mismo Estado. De este modo, es probable que tengamos deberes hacia los no miembros del interior de nuestro Estado diferentes de, y más amplios que, los que tenemos hacia los extranjeros que residen fuera de él.

En tercer lugar, incluso en el caso de que asumamos el marco que acabamos de exponer, no existe consenso respecto a cuánto debemos a los miembros de nuestra *propia* cultura. Dos personas que se adhieran

---

27. He planteado este argumento con mayor detalle en «National Boundaries and Moral Boundaries: A Cosmopolitan View», en *Boundaries: National Autonomy and Its Limits*, Peter G. Brown y Henry Shue (comps.), Rowman and Littlefield, Totowa, Nueva Jersey, 1981.

a un nacionalismo que estipule deberes positivos hacia los miembros y los no miembros del grupo podrían, no obstante, estar en marcado desacuerdo respecto a cuánto deben a unos y a otros.

Un argumento final sobre la relevancia que tiene para el nacionalismo la parcialidad hacia los miembros del propio grupo nos vuelve a remitir a algunas de las cuestiones básicas que habíamos planteado antes. El nacionalismo es una forma de agrupación que implica lealtad y parcialidad. Sin embargo, otros muchos tipos de grupos producen el mismo resultado. Las pruebas, tanto de índole anecdótica como experimental, sugieren con fuerza que las personas establecerán lealtades hacia los grupos artificialmente creados, incluso hacia aquellos que carezcan de características significativamente diferentes a las de los grupos externos.[28] En la medida en que la lealtad y la parcialidad tienen lugar en todos los casos en que encontramos grupos, cualquier sistema de organización política global que subdivida a las personas en unidades menores a la de la «raza humana» –esto es, cualquier sistema viable– generará lealtades y, por consiguiente, problemas.

Esto no es necesariamente tan deprimente como parece. El hecho de que lo sea o no depende de si la parcialidad hacia los miembros del propio grupo equivale obligatoriamente a una hostilidad hacia quienes no forman parte de él o de si, simplemente, implica una diferencia en

---

28. La evidencia contenida en anécdotas incluye la lealtad hacia los equipos deportivos, las residencias estudiantiles en el interior de una universidad y las congregaciones femeninas y masculinas de estudiantes. Para una evidencia experimental interesante, véase, por ejemplo, Muzafer Sherif *et al.*, *The Robbers Cave Experiment: Intergroup Conflict and Cooperation*, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, 1988, publicado por primera vez en 1961. En las instalaciones de un campo de vacaciones veraniegas para chicos se formaron dos grupos principales que no se distinguían por nada significativo. Tras desarrollarse las relaciones en el interior de cada grupo principal, ambos grupos fueron puestos en contacto en condiciones de competencia que implicaban que la victoria de un grupo significaba la derrota del otro. Los resultados arrojaron frustración, actos hostiles y estereotipos despectivos hacia el otro grupo. En una tercera fase, se redujo el conflicto introduciendo «objetivos de orden superior»: objetivos que ambos grupos compartían y que sólo podían alcanzarse mediante la cooperación.

la preocupación. Podemos asumir, en mi opinión, que no *tiene por qué* significar hostilidad, a pesar de que eso sea lo que, con demasiada frecuencia, encontremos. El compromiso especial que siento hacia mi familia no significa que me desagraden otras familias, y ni siquiera implica que no esté dispuesta a compartir los recursos con ellos. Por consiguiente, si las lealtades nacionales u otras lealtades similares fueran inevitables, no hay razón para pensar, ante este hecho, que deban generar hostilidad o falta de preocupación por el bienestar de otros grupos. La implicación del experimento de la cueva de los ladrones puede resultar clave: la hostilidad desciende allí donde los grupos esperan beneficios de la cooperación.

Como ya hemos visto, en nuestro mundo no toda nación –no toda cultura– puede o debe tener su propio Estado. Sin embargo, las culturas que carecen de su Estado propio, o que coexisten con otras culturas en el interior de un Estado, también persiguen la autoexpresión pública. Las cuestiones relacionadas con las legítimas restricciones y competencias de estas culturas son, por tanto, de importancia capital.

El «culturalismo», como con escaso acierto podemos denominar a este punto de vista, esquiva la cuestión territorial, pero lleva tan aparejada la cuestión de la parcialidad como el nacionalismo tradicional. Incluso esta cuestión le pertenece aún más, ya que, en un Estado multicultural, las diferentes culturas viven en más estrecho contacto (desde el punto de vista político, cuando no geográfico) que en el puro, homogéneo e idealizado Estado-nación. En el interior de la esfera pública de las sociedades multiculturales, la necesidad de medidas políticas relacionadas con las prácticas que realizan tanto la cultura dominante como las culturas minoritarias es la norma.

Esto nos lleva al conjunto de cuestiones relacionadas con el multiculturalismo que se han vuelto recientemente familiares. No puedo examinarlas aquí con detalle, y sólo trataré de unir algunos de los cabos que quedaron sueltos en la anterior discusión. El problema consiste en avanzar una vez que nos hemos situado en afirmaciones que no parecen controvertidas: que, en general, es bueno que los individuos puedan expresar

públicamente sus compromisos culturales, y que también lo es que las culturas sobrevivan y florezcan. ¿Hasta qué punto estas asunciones aparentemente inocuas quedan desmentidas por la práctica? El problema se expresa de dos formas, que son las dos caras de la misma moneda. Tenemos el nacionalismo de quienes han tenido éxito en asegurarse un Estado, o al menos el dominio en el interior de uno, y el nacionalismo de quienes –viviendo en el interior de ese Estado, pero poseyendo una cultura diferente– no han tenido el mismo éxito. Las preguntas consisten en lo siguiente: ¿cuáles son las legítimas pretensiones que tiene cada uno de estos grupos, y qué puede hacerse cuando chocan?

Una de las cuestiones más difíciles es la relacionada con la lengua.[29] La lengua es central para la cultura y la identidad individual. ¿Exige la vida pública de una sociedad *una* lengua o puede arreglárselas con dos? ¿Y con más de dos? ¿Puede una cultura dominante insistir en que todos sus miembros aprendan su lengua, sean cuales sean las demás lenguas que aprendan? Supongamos que nos preguntamos si los miembros de una cultura minoritaria tienen derecho a conservar viva su cultura logrando que se enseñe su lengua. La respuesta depende, en parte, de cómo se entienda ese derecho. ¿Se satisfaría ese derecho si los miembros de la cultura enviasen a sus hijos a escuelas privadas que enseñasen dicha lengua? Son pocos los que discutirían un derecho concebido de este modo. Pero quizá la cuestión estribe en si las escuelas públicas deben enseñar esa lengua, tal vez incluso como lengua principal. Sin duda, no toda cultura (minoritaria) tiene ese derecho como cuestión que caiga por su propio peso.

¿Estriba simplemente la razón en que el reconocimiento de ese derecho es demasiado poco práctico? En este punto, la distinción entre las

---

29. Mi pensamiento sobre estas cuestiones vino, en parte, estimulado por la discusión sobre las cuestiones lingüísticas de Quebec planteadas por Charles Taylor en *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Amy Gutmann (comp.), Princeton University Press, Princeton, 1992. Para un buen debate, véase Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 1989, sobre todo los capítulos 7 a 9.

cuestiones de principios y las cuestiones prácticas es difícil de trazar. Pero tal vez podamos encontrar una divisoria. La cultura dominante puede tener dos tipos distintos de razones para insistir en que aquellos que se encuentren en el interior de sus fronteras y vayan a sus colegios aprendan, digamos, el inglés. Podría decir: «Esta es una cultura de habla inglesa, y queremos que siga siéndolo. Si usted viene aquí, está implícitamente de acuerdo en participar en nuestra cultura». En este caso, las razones para insistir en que todos aprendan inglés presentan, en cierto sentido, un sesgo cultural –un sesgo arraigado en las particulares características o virtudes de esa cultura. Sin embargo, y en vez de lo anterior, dicha cultura podría argumentar como sigue: «En términos realistas, usted no puede salir adelante en esta sociedad si no habla inglés, del mismo modo que no puede salir adelante sin saber aritmética. Por consiguiente, nuestra responsabilidad consiste en asegurarnos de que usted aprenda inglés». Podría argumentarse que esta última es una razón neutral que no implica la supresión autoritaria de una cultura por la acción de otra. No hay nada especial en el inglés: simplemente sucede que es la lengua que aquí hablamos.

Podemos sospechar que, incluso en el caso de que únicamente se exprese una razón del segundo tipo, e incluso en el caso de que sea suficiente para justificar la imposición de una lengua, la primera razón acecha en el trasfondo. Los distritos escolares de los Estados Unidos con un amplio electorado de hispanohablantes podrían argumentar de forma válida que una persona necesita el inglés para salir adelante en esta sociedad, pero a la hora de la verdad es probable que salga a la luz la razón menos neutral: «Esta es nuestra sociedad, una sociedad de habla inglesa, y queremos que siga siéndolo».

¿Es sensato este argumento? Si admitimos que la cultura minoritaria tiene la legítima aspiración de mantenerse viva –si puede decir: «somos valiosos y queremos conservarnos», y si este es precisamente uno de los legítimos atractivos del nacionalismo–, también hemos de poder aplicárselo a la cultura dominante. En principio, por tanto, es legítimo que la cultura dominante argumente que las cosas han de hacerse a su modo. Una cuestión central, sin embargo, es la de si el apoyo público

a la lengua de la minoría cultural, o a alguna otra de sus prácticas, supone, de hecho, una amenaza para la cultura dominante. Cuando esto sucede, el argumento es legítimo. Cuando no sucede, la cuestión es más compleja.[30]

Los ejemplos como el de Quebec sugieren que el discurso de la cultura dominante y el de las minorías culturales precisa de un mayor refinamiento. En Quebec, lo que hace verosímil el argumento en favor de la educación en francés es que, mientras que la cultura dominante a lo largo y ancho del país es anglófona, en una significativa y bien definida región, la cultura mayoritaria es francófona.[31] Por consiguiente, muchas cosas dependen de lo grande que sea la porción de territorio a que nos estemos refiriendo.

¿A qué tamaño de porción territorial *debiéramos* referirnos? ¿Y qué otros criterios deberían concurrir para que una cultura pudiese realizar con éxito una demanda? Para que una cultura ubicada en el interior de una cultura mayor plantease el caso de privilegiar sus características cruciales, como la lengua, debería satisfacer varias condiciones: debería tener una posición mayoritaria (y quizá más) en el interior de su territorio, así como una cierta autosuficiencia y un arraigo histórico en el territorio que reclama. Sin embargo, las generalizaciones son muy arriesgadas; cada caso contiene sus propias circunstancias peculiares.

Si privilegiar algunas características culturales es un hecho ineludible de la vida pública, ¿cuáles son las consecuencias del punto de vista

---

30. Así, por ejemplo, la cultura estadounidense no se encuentra amenazada por las prácticas culturales de los amish, y por esa razón tal vez sintamos simpatía hacia los argumentos amish que preconizan la protección cultural. Una cuestión relevante es la que concierne a las alternativas de la minoría cultural. La legitimidad del argumento: «Esta es mi […casa, tierra, país]; si no quieres hacer las cosas a mi modo, búscate un(a) […casa, tierra o país] propio…», depende, en parte, de si la persona o la cultura a la que se le plantea dicho argumento tiene esas opciones. En un mundo en el que todo territorio tiene su propietario, el argumento tiene menos fuerza.

31. Y, además, como argumentan los quebequeses, el peligro para la lengua y la cultura francesas no proviene únicamente del Canadá anglófono, sino también de la gigantesca cultura estadounidense que amenaza con devorar la América del Norte.

que sostiene que los miembros de las culturas, o incluso el conjunto de las culturas, debieran tener la posibilidad de expresarse públicamente? Este último punto de vista no puede implicar –eso es lo que he venido argumentando– que toda cultura (minoritaria) de una sociedad pueda pretender un pie de igualdad con la cultura dominante en cuestiones como la de la lengua. ¿Qué es entonces lo que significa?

En primer lugar, deberíamos señalar que el ejemplo de la lengua es atípico tanto por el hecho de que es absolutamente central para la identificación cultural como por el hecho de que ninguna sociedad puede ser neutral respecto de ella. Otros rasgos y prácticas culturales –incluso algunas de carácter central, como la religión– son menos imperiosas y permiten una mayor igualdad y diversidad entre las culturas que coexisten en una sociedad. Argumentaré que, en la medida en que la cultura dominante pueda evitar razonablemente la concesión de privilegios a sus peculiares rasgos y prácticas, debe evitarla. Ahora bien, esto suscita claramente algunas cuestiones, actualmente muy debatidas, respecto de la medida en que una sociedad (o una sociedad liberal) puede, o debe, ser neutral respecto de los conceptos del bien. No pretendo presuponer una respuesta a estas cuestiones aquí. Sin embargo, muchas de las cuestiones a las que nos enfrentamos, relacionadas con la supervivencia y el florecimiento de las culturas, no llegan a profundizar lo suficiente como para alcanzar los conceptos del bien en cualquier sentido interesante, a pesar de que algunas de ellas sí que los alcancen. (Ya tenemos suficientes montañas como para aumentar su número con los granos de arena.)

Permítanme hacer dos nuevas sugerencias acerca de cómo pueden satisfacerse, sin necesidad de llegar a la secesión y la obtención de un Estado, las aspiraciones que tienen las culturas a la supervivencia y al florecimiento frente a una cultura dominante. La primera consiste en que, en muchos casos, los deberes negativos –aquí en forma de no persecución– permiten avanzar un buen trecho. Tener la posibilidad de poner en práctica la propia cultura, de las pequeñas y semipúblicas formas en que la mayoría de la gente suele hacerlo, y no recibir malos tratos por pertenecer a un determinado grupo es más de lo que la mayoría de los pueblos han disfrutado, y tanto como lo que podrían pedir. Hay lu-

gares en los que estos objetivos, en apariencia modestos, no pueden satisfacerse sin la obtención de un Estado. Sin embargo, en muchas sociedades multiculturales, la no persecución es una posibilidad, incluso un hecho.

Con todo, incluso en esas sociedades, es posible que se desee algo más que la ausencia de persecución. Las personas, y los pueblos, no quieren simplemente que se les permita practicar su cultura, quieren que se reconozca que sus virtudes son valiosas y que sus contribuciones se reflejen en la vida pública de la sociedad. El modo en que esos deseos puedan y deban ser satisfechos es fuente de mucha discusión y desacuerdo. Vale la pena señalar, no obstante, que, en la medida en que incorporemos las contribuciones de las culturas minoritarias a nuestra vida pública (por ejemplo, en la educación pública), erosionamos los límites entre culturas –que, para empezar, son frecuentemente artificiales–, límites que constituyen el fundamento de las discusiones que plantea el nacionalismo. Nos encontramos así en el proceso de crear nuevas culturas a partir de las viejas. Esto no debería sorprendernos: a pesar de los surcos que la idea del nacionalismo ha grabado con fuerza en nuestro pensamiento, las culturas no son entidades estáticas impermeables a los cambios.

Considerado de este modo, podríamos decir que el multiculturalismo toma del nacionalismo lo que tiene de bueno, y que lo encauza hacia objetivos cosmopolitas.

4

El nacionalismo y los límites del humanismo global

Stephen Nathanson[1]

¿Puede ser bueno el nacionalismo? Mucha gente cree que no. Relacionan el nacionalismo con la violencia, el odio, el racismo y la xenofobia. Estas relaciones no son el simple producto de unas imaginaciones calenturientas o de preocupaciones paranoicas. Son cuestiones reales, y permiten comprender con facilidad por qué algunas personas rechazan todas las formas de nacionalismo como algo inmoral, ilegítimo e indeseable.

¿Pero cuáles son las alternativas a un mundo de naciones? La alternativa más obvia es la de un mundo unificado, en el que los seres humanos trasciendan las diferencias nacionales y se organicen partiendo de la base de la común humanidad de todas las personas. Este es el ideal de los humanistas globales.

---

1. La versión original de este ensayo era una respuesta a un artículo de Judith Lichtenberg. Debo mucho a su interesante discusión sobre estas cuestiones, así como a los comentarios realizados por Jeff McMahan. Este ensayo se publicó por primera vez en *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press Inc., 1997. (*N. del E.*)

Es fácil apreciar por qué las personas humanas pueden encontrar que la perspectiva del humanismo global es más atractiva que la del nacionalismo. Para los humanistas globales, la violencia, el odio y la destrucción que el nacionalismo engendra sólo puede evitarse suprimiendo el propio nacionalismo. En el mundo ideal del humanista global, no se prestará la menor atención a las diferencias entre las personas, es decir, se pasarán por alto esas mismas diferencias que los nacionalistas tratan como algo dotado de un significado último.

Pese a todo su atractivo, la posición del humanista global tiene sus propias dificultades. En este ensayo, trataré de mostrar que hay sólidos argumentos para sostener la legitimidad de algunas de las aspiraciones nacionalistas. Los humanistas globales tendrán dificultades para evitar la fuerza de estos argumentos, ya que apelan precisamente a los valores que los humanistas globales afirman respetar. Esto no quiere decir que todas las formas de nacionalismo sean legítimas, pero si algunas formas lo son, entonces cualquier forma de humanismo global que niegue este punto mostrará tener un grave defecto.

Creo que si valoramos los ideales en competencia del nacionalismo y el humanismo global y tratamos de expresar formas razonables de estos ideales, llegamos a algo parecido a una convergencia de ambas posiciones. Para ser moralmente aceptable, el nacionalismo debe ajustarse a las normas morales universales del tipo que abanderan los humanistas globales. No obstante, el humanismo global, para resultar razonable y ser moralmente aceptable, debe reconocer la legitimidad moral e incluso el valor positivo de ciertas formas de nacionalismo.[2]

Las naciones y los nacionalismos

Al igual que otros que penetran en este ámbito, he de dar alguna explicación de lo que quiero decir con los términos «nación» y «nacionalis-

2. Para un desarrollo completo de mis propios puntos de vista, véase *Patriotism, Morality, and Peace*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland, 1993.

mo». Estas cuestiones de definición son, a su vez, objeto de acalorados debates. Las aclararé de un modo breve y suficientemente claro como para permitir el análisis, pese a reconocer que algunos señalados estudiosos rechazarían la explicación que doy.[3]

En primer lugar, ¿qué es una nación? La mejor respuesta a esta cuestión, en mi opinión, es la de Eric Hobsbawm, que define la nación como «cualquier conjunto de personas suficientemente grande cuyos integrantes se consideren a sí mismos como miembros de una "nación"».[4] Esta respuesta puede tal vez rechazarse con el fundamento de que o está vacía o es paradójica. Ambas críticas surgen porque la definición parece generar una regresión infinita. Si decimos que «una nación es un grupo de personas que creen que son una nación», parecemos abocados a una elaboración ulterior que sostenga que «una nación es un grupo de personas que creen que son un grupo de personas que creen que son un grupo de personas…». Los posteriores intentos de eliminar la palabra «nación» de la definición fracasan, como se reiterará cada vez que sustituyamos la palabra «nación» en nuestra definición.[5]

La solución al problema consiste en reconocer que los miembros de las naciones no se consideran a sí mismos unidos por su común creencia. Siempre indican algunas cosas específicas que les unen –una cultura común, por ejemplo, o unos antepasados comunes, una historia común, unas instituciones políticas compartidas o el apego a un determinado territorio. Sin embargo, ninguna de estas características particulares define, de hecho, la condición nacional. Pese a que cada una de ellas puede resultar suficiente para fundamentar un cierto sentido de la condición nacional, ninguna es absolutamente necesaria.

Distintas personas creen que su aspiración a ser una nación arraiga en distintos tipos de hechos. Como teóricos, podemos examinar todas esas

---

3. Para un excelente debate sobre estas cuestiones de definición, véase Anthony Smith, *Theories of Nationalism*, Duckworth, Londres, 1983.

4. Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pág. 9.

5. Debo esta objeción a Jeff McMahan.

aspiraciones y apreciar que el hilo esencial que las une es simplemente la *creencia* en la pertenencia al grupo, y no el fundamento específico en el que éste o aquél grupo apoya esa creencia. La definición paradójica de Hobsbawm resalta este hecho.

¿Y qué hay del nacionalismo? ¿Cómo hemos de entenderlo? En este caso, una de las cuestiones polémicas es la de si el nacionalismo implica, en esencia el objetivo de un territorio independiente y una soberanía política para el grupo nacional propio. Creo que, pese a que el territorio y el Estado hayan sido objetivos característicos de los nacionalistas, ninguno de ellos es absolutamente esencial respecto de un ideal nacionalista. Mi punto de vista consiste en que la esencia del nacionalismo radica en el objetivo del florecimiento nacional. Concibamos como concibamos al grupo nacional, los nacionalistas son personas que se identifican con su grupo nacional y que quieren que éste florezca.

Existen buenas razones históricas por las que el florecimiento nacional ha parecido requerir, por regla general, un Estado y un territorio. Sin embargo, las circunstancias cambian, y las personas pueden ser capaces de levantar otros marcos institucionales que permitan florecer a los grupos nacionales sin un territorio o un Estado. Si esto sucede, no hay razón para que los nacionalistas no puedan procurar la obtención de esas instituciones alternativas, en vez de tratar de lograr un territorio separado. Podemos reconocer que esto representa una evolución o un giro significativo en la naturaleza del nacionalismo, pese a reconocer también las características que tiene en común con conceptos más antiguos de nacionalismo, basados en el territorio.[6]

Es importante no perder de vista el hecho de que los Estados establecidos puedan ser nacionalistas. El nacionalismo no se limita a quienes carecen de Estado o a aquellos cuyo grupo nacional se encuentra en peligro o está oprimido. Muchas personas que son patriotas no se consideran a sí mismas nacionalistas, pero el de «patriotismo» es simple-

6. Sobre este particular, véase Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, 1993.

mente otro término para designar al nacionalismo. Como tal, comunica a las personas una parcialidad o una preocupación especial hacia su propia nación e impulsa a sus partidarios a promover el bienestar de su propia nación.[7]

¿Qué tiene de especial la identidad nacional?

Al examinar los argumentos favorables al nacionalismo, quisiera empezar por el punto de vista que Judith Lichtenberg llama el «argumento del florecimiento». Esta autora lo identifica con «la creencia de que los seres humanos necesitan pertenecer o identificarse con algún grupo, más allá de su familia inmediata o, en cualquier caso, [con] la creencia de que los individuos florecen cuando se identifican de este modo».[8] Nótese que, a pesar de que el argumento del florecimiento subraye la importancia de la pertenencia al grupo para el florecimiento individual, no se refiere específicamente a las naciones. Incluso en el caso de que aceptemos este principio, las personas que consideran que la pertenencia a la nación es especialmente importante deben mostrar por qué lo consideran así. ¿Por qué necesitan las personas un grupo nacional para florecer? ¿Por qué no basta con las demás formas de asociación (como las familias, los grupos religiosos, las profesiones, etcétera) para que los individuos florezcan?

Esta laguna en el argumento puede sugerir una respuesta escéptica por parte de las personas cuyas simpatías se decantan por el humanismo global. Pueden preguntarse por qué la gente ha de identificarse con el grupo nacional. Todos nosotros somos miembros de muchos grupos diferentes. ¿Por qué la pertenencia a la nación es de tan destacada importancia? ¿Qué es lo que nos impide identificarnos con toda la humanidad? A fin de cuentas, si fuéramos capaces de identificarnos con el con-

7. Para un punto de vista contrario, véase Walker Connor, *Ethnonationalism*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

8. Véase el capítulo 10.

junto de la humanidad, podríamos evitar los peores males a que ha dado lugar el nacionalismo: el odio y la suspicacia respecto de otras naciones, así como la violencia y la destrucción que estas actitudes provocan.

A esta objeción globalista puede contraponerse la afirmación de que la humanidad es un grupo demasiado amplio e indistinto para que la gente se identifique con él. Pese a que ésta es una respuesta posible, puede no parecer lo suficientemente contundente. A fin de cuentas, muchas naciones modernas también son extremadamente grandes y están compuestas por personas de muy diversos grupos. De hecho, y cada vez más en el mundo moderno, los Estados-nación albergan a personas de culturas, religiones y orígenes nacionales dispares. La identificación con los Estados-nación puede parecer no menos artificial que la identificación con el conjunto de la humanidad. Por tanto, es posible que sigamos preguntándonos por qué la afiliación nacional es tan especial.

Para defender este argumento de forma retórica: si las personas tienen que identificarse con algún grupo amplio para florecer, ¿por qué no identificarse con toda la humanidad y evitar los muchos problemas a que dan lugar las identificaciones nacionales? ¿Por qué el florecimiento y las asociaciones humanas han de descansar sobre la base de la pertenencia a un grupo nacional?

El nacionalismo defensivo

Siento mucha simpatía hacia este desafío globalista al argumento del florecimiento. Al igual que otros muchos, lamento las tendencias divisivas y destructivas del nacionalismo. No obstante, creo que los defensores del nacionalismo pueden responder a este desafío planteado al argumento del florecimiento. Al responder a él, los nacionalistas pueden mostrar tanto que algunas formas de nacionalismo son legítimas como que cualquier forma de humanismo global que no lo reconozca así resulta inaceptable.

La más contundente réplica a los humanistas globales emana del punto de vista que denominaré «nacionalismo defensivo». La fuerza de este

planteamiento es evidente en la siguiente afirmación, elocuente y de poderosa carga emocional, realizada por el escritor israelí y activo pacifista Amos Oz, que escribe así:

> Creo que el Estado-nación es una herramienta, un instrumento […], pero no estoy enamorado de este instrumento […]. Me sentiría más que feliz si viviera en un mundo compuesto por docenas de civilizaciones, desarrollándose cada una de ellas […] sin necesidad de que ninguna emergiera como Estado-nación: sin bandera, sin emblema, sin pasaporte, sin himno. Sin nada. Sólo unas civilizaciones espirituales vinculadas de algún modo a sus tierras, sin los instrumentos del Estado, y sin los instrumentos de la guerra.
>
> Sin embargo, el pueblo judío ya ha puesto en escena, y como actor solitario, una duradera obra de este tipo. La audiencia internacional ha aplaudido unas veces, otras ha arrojado piedras, y de vez en cuando ha matado brutalmente al actor. Nadie se unió a nosotros; nadie copió el modelo que los judíos se vieron obligados a mantener durante dos mil años […]. Para mí, este drama se acabó con el asesinato de los judíos europeos a manos de Hitler. Y me veo obligado a aceptar la carga de representar el «juego de las naciones», con todas las herramientas de la condición estatal […]. A jugar el juego con un emblema, y una bandera, y un pasaporte, y un ejército, e incluso la guerra, con tal de que esa guerra sea una absoluta necesidad existencial. Acepto las reglas del juego porque la existencia sin los instrumentos del Estado se convierte en un asunto de vida o muerte, pero las acepto únicamente hasta cierto punto. ¿Poner orgullo en esas herramientas del Estado? ¿Adorar esos juguetes? ¿Gritar de entusiasmo ante ellos? No es mi caso […]. El propio nacionalismo es, a mis ojos, la maldición de la humanidad.[9]

Lo que aquí presenta Oz, con notable repulsa, es el argumento para un nacionalismo negativo o defensivo. Pese a que considera que el nacionalismo es una maldición, cree no obstante que un grupo nacional puede justificar sus aspiraciones a poseer un Estado y un territorio cuando

9. Amos Oz, *In the Land of Israel*, Vintage, Nueva York, 1983, págs. 130-131.

la alternativa para los miembros de ese grupo sea la exposición al riesgo de verse destruidos por otros grupos.

No creo que exista impugnación posible para este argumento. Cuando la existencia misma de un grupo se ve amenazada por otros, y cuando la posesión de un territorio propio le capacite para defenderse, entonces el grupo amenazado tiene un sólido y presuntivo argumento moral para poseer un territorio propio.

No veo de qué modo podrían llegar a rechazar este argumento los humanistas globales. Si rechazan la legitimidad del nacionalismo defensivo, se encontrarán en la difícil posición de haber comenzado con un deseo humanista de respetar a todas las personas por igual y terminar, en cambio, con el planteamiento más bien insensible de que algunas personas deberían simplemente permitir que se las matase con brutalidad o que se las privase de sus derechos básicos. Los humanistas globales razonables han de conceder, creo yo, que, en determinadas circunstancias, es moralmente permisible que las personas formen Estados nacionales.

Sobre la posesión de una identidad nacional

El argumento del nacionalismo defensivo es valioso por una segunda razón. Sugiere una respuesta a la objeción de que la identidad nacional es arbitraria, de que no hay mayor razón para identificarse con un grupo nacional que la que existe para identificarse simplemente con el género humano.

¿Por qué se identifican las personas con una particular nación? Una de las razones es porque otras personas pueden obligarles a tomarse en serio la identidad nacional. Pese a que yo pueda considerarme como un humanista global que desea no prestar atención a las diferencias nacionales, culturales, raciales o étnicas, puede ocurrir que otras personas de mi sociedad no me permitan hacerlo. Pueden etiquetarme como miembro de un particular grupo y, basándose en esa etiqueta, someterme a diversas formas de trato negativo. En semejante situación, mi identificación con un determinado grupo se forja y se robustece porque se han dis-

puesto las cosas para que importantes aspectos de mi vida pasen a depender del hecho de que yo sea miembro de dicho grupo.

Al identificarme de una cierta forma, otras personas pueden hacer que me sea difícil o imposible florecer, y mi capacidad para florecer (o incluso para sobrevivir) puede pasar a depender de la efectividad con que el grupo con el que me identifico sea capaz de bregar con dicha situación. Esto, a su vez, me proporciona poderosos incentivos personales para actuar en favor de este grupo y para preocuparme por su bienestar más de lo que me preocupo por el bienestar de otros grupos.[10]

Desde luego, éste no es el único modo en que la gente adquiere un sentido de la identidad nacional, pero sirve para revelar el carácter artificial de la pregunta que inquiere por qué deberíamos identificarnos con nuestro grupo nacional en vez de con toda la humanidad. Muchas personas no tienen una verdadera opción en este sentido porque la decisión la toman otras personas por ellos. La propia identidad en tanto que miembro de un particular grupo se forma, y adquiere importancia central, por el hecho de que otras personas nos atribuyen esa identidad y basan en ella importantes decisiones respecto a cómo tratar a las personas.[11]

En otros casos, por supuesto, una identidad nacional (cultural, étnica o política) es algo positivamente considerado por parte de quien la posee. No ha sido impuesta por unos otros hostiles. Sin embargo, ni siquiera el sentido positivo de la identificación, añadido al de la aceptación de una particular identidad, resulta un acontecimiento accidental. La mayoría de los grupos étnicos, religiosos, políticos y nacionales trabajan duramente para generar un sentido de la identidad grupal. Educan a sus hijos para que tengan una sensación de lealtad y afinidad. Levantan instituciones para mantener tanto la cohesión entre los niños

10. Para una explicación que subraya los vínculos entre las identidades grupales y el interés propio, véase Dov Ronen, *The Quest for Self-Determination*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1979.

11. Los mismos argumentos se aplican a la identidad racial. A pesar de que no haya base biológica para los agrupamientos raciales, el hecho de que las personas crean en las razas tiene importantes consecuencias sociales y personales.

como la cohesión entre los miembros adultos de la comunidad. Desarrollan rituales y símbolos que sirven para unificar al grupo. Festejan su historia y erigen monumentos a las hazañas del grupo. También imponen sanciones a aquellos que violan las normas del grupo, no le prestan el suficiente apoyo o le dan la espalda por completo.

Los globalistas tienen razón al decir que no hay nada natural en la identidad nacional. Se requiere trabajo para crear esas identidades. No obstante, es un hecho que son muchas las personas y las instituciones que hacen este trabajo, mientras que, por el contrario, son muy pocas las personas que realicen este tipo de labor para generar una identidad global. Si comparamos los recursos que se consagran a desarrollar las identidades nacionales con los que se destinan a desarrollar una identidad humanista global, no debería sorprendernos que el sentido de la identidad nacional sea más fuerte que el sentido de la identidad humanista.

El florecimiento

Hasta aquí he examinado una versión negativa o defensiva del argumento del florecimiento. Me gustaría estudiar ahora una versión más positiva de este argumento.

Antes de hacerlo, permítanme repasar brevemente el argumento nacionalista defensivo para dejar claro lo que muestra o lo que no muestra. El argumento defensivo muestra que, si las personas necesitan un Estado para evitar ser atacadas, entonces tienen un argumento presuntivo para demandar alguna forma de reconocimiento nacional. Llamo presuntivo al argumento en vez de absoluto porque, en algunos casos, puede ser impugnado. Por ejemplo, si un grupo amenazado necesita un territorio para sobrevivir, pero está dispuesto a realizar prácticas bárbaras con sus vecinos u otros habitantes de su región, entonces puede que los otros no tengan el deber de reconocer su argumento.[12]

---

12. Para una excelente discusión de este tipo de cuestiones, véase Allen Buchanan, *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Westview, Boulder, Colorado, 1991.

Con esta limitación en mente, quiero retornar al argumento del florecimiento y examinarlo con más cuidado. Como vimos anteriormente, este argumento apela a la idea de que «necesitan pertenecer o identificarse con algún grupo, más allá de su familia inmediata o, en cualquier caso, [apela a] la creencia de que los individuos florecen cuando se identifican de este modo». Así afirmada, esta formulación nos da parte del argumento, pero es obviamente incompleta. Sugiero completarla del siguiente modo:

1. Los seres humanos necesitan identificarse con o pertenecer a un grupo nacional para florecer.
2. Los seres humanos individuales sólo pueden florecer si su grupo nacional florece.
3. Es deseable que los seres humanos florezcan.
4. Por consiguiente, es deseable que los grupos nacionales florezcan.
5. Por último, si el hecho de poseer un Estado, un territorio u otras providencias institucionales es algo necesario para que un grupo nacional florezca, entonces es deseable que ese grupo posea un Estado, un territorio u otras providencias institucionales adecuadas.

Una virtud de esta formulación estriba en que permite ampliar en cierta medida la noción de florecimiento, de modo que pueda incluir condiciones necesarias para el florecimiento cultural, como la supervivencia física. Esto nos permite observar el vínculo entre las versiones positiva y negativa del argumento del florecimiento. Lo que yo he llamado argumento del nacionalismo defensivo es la versión negativa, una versión que interpreta la premisa 2 como afirmación relacionada con la supervivencia física. Los seres humanos no pueden florecer si los grupos a los que pertenecen son víctimas de un ataque y no tienen forma de defenderse.

¿Qué ocurre con la versión positiva de este argumento, que descansa en la afirmación de que los individuos sólo pueden desarrollarse de forma valiosa si son miembros de una comunidad nacional? En tanto que afirmación universal, esto es claramente un error. No todo

el mundo tiene una sólida identificación de este tipo, y las personas pueden tener otras identificaciones u otras actividades que les permitan florecer.

Y sin embargo, algunas actividades sí requieren una cultura o una comunidad de personas con valores similares, y para algunas personas, estas actividades pueden constituir algo que ellas consideren como la parte más importante de sus vidas. Si hay un número suficiente de estas personas, entonces la existencia de una minoría de discrepantes no rebatirá el argumento. Por consiguiente, y para resultar persuasivo, el argumento del florecimiento no tiene por qué descansar necesariamente en una afirmación psicológica universal. Si un gran número de personas puede florecer en determinadas circunstancias, y si su florecimiento es un bien, entonces la existencia de esas circunstancias es también un bien.

Se podría objetar que estas personas están simplemente equivocadas. Pueden pensar que sólo pueden florecer si poseen una nación propia, pese a que sea falso. Incluso sin nación, muchos de ellos serían capaces de vivir vidas plenas de sentido. El sentimiento de que se necesita un Estado nacional propio se debe a una ilusión. Hay muchas más cosas en la vida que la pertenencia a un grupo nacional.

Esta objeción está lejos de ser concluyente. Pese a que algunos podrían ser escépticos respecto a que las personas necesiten una nación para florecer, muchas personas encuentran que estos argumentos son plausibles. De hecho, la afirmación de que las personas necesitan una comunidad para vivir una vida plenamente significativa constituye probablemente la parte más atractiva de las filosofías comunitaristas.[13]

Incluso en el caso de que estas afirmaciones nos dejen indiferentes, es importante comprender que pueden poseer una cualidad que favorezca la autorrealización. Supongamos que yo crea necesitar un cierto tipo de comunidad para florecer. Si no dispongo de esa comunidad y

13. Para una muestra de las aspiraciones comunitaristas, véase S. Avineri y A. de-Shalit (comps.), *Comunitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 1992.

creo que esta carencia me priva de la oportunidad de poseer lo que resulta más significativo para mí, el mero hecho de que tenga esa creencia puede contribuir a que no consiga florecer. Al creer que necesito una comunidad que no consigo tener, puedo desanimarme, sentir que mi vida está vacía, etcétera. Por lo tanto, en este caso, mi creencia de que el florecimiento requiere una comunidad es en sí mismo un factor que provoca el hecho de que no pueda florecer en ausencia de una comunidad. Si no tuviera esa creencia, quizá encontrase otras formas de desarrollarme o de alcanzar satisfacción.

De manera similar, pensemos en las personas que creen que la comunidad es necesaria para el florecimiento y que efectivamente poseen dicha comunidad. Al creer que la realización de su propia vida está vinculada a la comunidad y a su grado de éxito, estas personas hallarán que, para ellas, la salud de la comunidad es un componente de la vida buena. Se sienten orgullosas de los logros de su comunidad, la apoyan y se implican en actividades que contribuyen a su bienestar. El éxito de la comunidad es, al mismo tiempo, un éxito personal para esas personas. En algunos casos, por tanto, si el bienestar de la propia comunidad se considera un aspecto central de la propia vida, el grado en el cual uno encuentre su realización personal será paralelo al grado en el que la comunidad florezca.

Sería presuntuoso por parte de los humanistas globales decir a las personas que su florecimiento personal no requiere el florecimiento de su comunidad nacional. Quizá los globalistas podrían tratar de mostrar esto mediante un análisis caso por caso, indicando a las personas que tienen muchos intereses que son independientes de su comunidad nacional y que pueden florecer en sus proyectos individuales incluso en el caso de que su nación no florezca. Sin embargo, no hay razón para creer que esto pueda aplicarse a todo el mundo y, como ya he señalado, la posible naturaleza autorrealizadora de estas creencias puede hacer que sea difícil refutarlas.

Los nacionalistas pueden consolidar mejor este argumento invocando el valor de la autodeterminación. Si hay grupos de personas que creen que pueden lograr una vida floreciente sólo con unirse y formar

algún tipo de entidad colectiva, entonces quizá los esfuerzos que realizan para unirse tengan alguna legitimidad, incluso en el caso de que los humanistas globales tengan razón al decir que este esfuerzo grupal no es necesario para que esas personas florezcan. Incluso en el caso de que discrepemos de esas personas en relación con las condiciones que resultan necesarias para su florecimiento, tal vez nos veamos forzados a admitir su llamamiento al valor de la autodeterminación. Si tenemos un compromiso hacia las personas, esto nos exige tomarnos en serio lo que ellas mismas consideren que son las condiciones necesarias para su propio florecimiento.

Esto no quiere decir que las creencias que las propias personas conciban respecto a lo que deberían tener sean siempre decisivas. Pueden existir razones para oponerse a la realización de los objetivos nacionalistas. No obstante, estos argumentos establecen una sólida presunción en favor del punto de vista que sostiene que los objetivos nacionalistas y el empeño de realizarlos pueden ser moralmente legítimos.

El nacionalismo circunscrito a los límites de la moralidad

Hasta este instante, he tratado de mostrar que el florecimiento nacional puede ser un objetivo legítimo. Puede estar justificado que los nacionalistas deseen un territorio y un Estado para su gente, si esas condiciones son necesarias para que esa gente pueda sobrevivir o florecer. Si esto es cierto, y si entendemos que el humanismo global requiere el completo rechazo de las aspiraciones nacionales, entonces el humanismo global es un ideal inadecuado. A veces debemos reconocer y apoyar las aspiraciones nacionalistas.

Sin embargo, no toda aspiración nacionalista es legítima. Por tanto, es importante averiguar si podemos suministrar criterios que definan los límites entre las formas de nacionalismo moralmente aceptables y las moralmente inaceptables. Trataré de hacerlo describiendo dos formas de nacionalismo, una a la que llamaré «extrema» y otra a la que denomina-

ré «moderada». A pesar de que los tipos de nacionalismo que señalo son tipos ideales, cifro mi esperanza en que puedan arrojar luz sobre algunas de las características que hemos de tener en cuenta para valorar los diferentes nacionalismos a los que, de hecho, nos vemos confrontados en el mundo.

En tanto que formas de nacionalismo, ambas concepciones implican un compromiso especial con el bienestar de una particular nación. Las personas que son nacionalistas deben identificarse con su propia nación, preocuparse más por ella que por las demás y estar dispuestas a hacer cosas para promover su bienestar que no estarían dispuestas a realizar en favor de otras naciones.

Pero aparte de esto, no obstante, las formas del nacionalismo pueden diferir de modo significativo. Los nacionalistas extremos creen que el bienestar de su nación es el más significativo de todos los valores y que no hay nada que tenga prioridad ante su procura. Tratan de dominar a otras naciones, creen que su nación es superior a las demás y consideran que cualquier acción que promueva los intereses de su propia nación está justificada. Este es el nacionalismo que sugieren eslóganes como el de «*Deutschland über alles*»[14] y el de «con mi país, tenga o no razón».

Los nacionalistas moderados creen que fomentar el bienestar de su nación es muy importante, pero reconocen dos cosas que los nacionalistas extremos no admiten. Estas dos cosas son, en primer lugar, que la moralidad impone límites a la procura de todos los objetivos humanos y, de este modo, prohíbe determinados medios de fomentar el bienestar nacional; y, en segundo lugar, que las personas que no son miembros de la nación son objetos provistos de valor moral, con legítimos intereses y derechos propios.

¿Qué tipos de límites reconocen los nacionalistas moderados? Reconocen que, excepto en circunstancias especiales, está mal matar,

14. Primera estrofa del himno nacional alemán, cuyo significado es «Alemania por encima de todo». *(N. del t.)*

herir o causar cualquier otro tipo de grave daño a las personas que no sean miembros de su grupo, incluso en el caso de que hacer estas cosas fomentase los intereses de su propia nación. A pesar de que los nacionalistas moderados creen en el derecho que su nación tiene a la autodefensa, no creen que tenga derecho a comenzar una acción violenta contra otras naciones, incluyendo una guerra de agresión. Más aún, pese a que reconocen que sus propios intereses pueden entrar en conflicto con los de otras naciones, se han comprometido a tratar de resolver esos conflictos sin violencia, si es posible. No tratan de lograr ni se alegran por el malestar de otros grupos, y tampoco son totalmente indiferentes al destino de otras comunidades. Pese a que los nacionalistas moderados pueden no sentir el deber de promover el bienestar de otras naciones en circunstancias ordinarias, sí que reconocen el deber de hacerlo en aquellos casos en que otras naciones se encuentren en situación de extremada angustia, si su propia nación es, en ese momento, próspera.

Los nacionalistas moderados, por tanto, reconocen un deber primario hacia su propia nación. Sin embargo, reconocen tener también tanto deberes negativos hacia los miembros de otras naciones (evitar causarles daño) como deberes positivos hacia ellos (asistirles en momentos de angustia).[15] Lo que yo afirmo es que, una vez que hemos distinguido entre el nacionalismo moderado y el nacionalismo extremo, podemos ya apreciar por qué tienen razón los humanistas globales al rechazar el nacionalismo extremo como ideal intrínsecamente inmoral. Al mismo tiempo, podemos ver también que el nacionalismo moderado difiere del nacionalismo extremo precisamente por los motivos que lo aíslan de las críticas morales que justificadamente se dirigen al nacionalismo extremo. Pese a que los humanistas globales tienen derecho a soñar con un mundo sin naciones, no tienen base para criticar el punto de vista del nacionalista moderado y considerarlo moralmente malo o ilegítimo.

---

15. Abordo estas cuestiones de forma más completa en *Patriotism, Morality, and Peace*, y en «Nationalism, Patriotism, and Toleration», «*Synthesis Philosophica*» (edición internacional de «*Filozofska Istrazivanja*»), nº 9, 1994, págs. 135-152.

La tesis de la convergencia

He comenzado argumentando que una valoración del nacionalismo y el humanismo global nos conduciría a la conclusión de que ambos deben converger para ser moralmente aceptables.

Tal como acabo de argumentar, el nacionalismo sólo puede ser legítimo en su forma moderada, una forma que combina el compromiso hacia una particular nación con el reconocimiento del deber de tratar decentemente a todo el mundo. Sin este componente universalista, el nacionalismo no es más que una forma despiadada y fanática de egoísmo grupal. Con él, el nacionalismo es una procura moralmente legítima de objetivos grupales y de bienestar para el grupo.

El humanismo global puede parecer un ideal tan noble que apenas necesite justificación. No obstante, si el humanismo global se comprende de forma que necesariamente exija el rechazo de todas las aspiraciones nacionalistas, entonces los humanistas globales se encontrarán comprometidos a oponerse a los esfuerzos de los grupos por obtener un Estado, incluso en el caso de que la falta de este Estado conduzca a una brutal matanza y a la destrucción de las culturas particulares. Esta forma extrema de humanismo global sólo tiene de humanista el nombre.

Con el fin de evitar tan drástico resultado, los humanistas globales han de reconocer a un tiempo que las instituciones nacionales pueden en ocasiones ser valiosas y admitir las aspiraciones de los grupos nacionales cuando sean legítimas. Una vez que hayan hecho esto, no habrá ninguna diferencia moral, en cuanto a los principios, entre el reformado punto de vista globalista «moderado» y el punto de vista nacionalista moderado.

Una objeción final

Antes de concluir, quiero mencionar una objeción a la defensa del nacionalismo moderado que acabo de exponer. Alguien podría objetar que el nacionalismo moderado, sean cuales sean sus posibles virtudes,

es una mera abstracción filosófica, mientras que los nacionalismos reales que infestan el mundo poseen todas las ruines características que deploran los humanistas globales. Desde este punto de vista, una defensa del nacionalismo moderado sólo puede añadir confusión a las cuestiones, al prestar legitimidad a movimientos que, en parte, comparten este nombre, pero que carecen por completo de sus admirables cualidades.

Existe un cierto número de problemas con esta objeción. En primer lugar, presupone una rígida forma de esencialismo. Supone que toda característica de un fenómeno es parte de su esencia, mientras que yo he argumentado que, a pesar de que el nacionalismo tiene una esencia, ésta es compatible con una gama de características no esenciales, como la aceptación o el rechazo de deberes hacia los extraños. Incluso en el caso de que fuera cierto que la mayoría de los nacionalismos han rechazado la adopción de restricciones morales a los esfuerzos por promover el bien nacional, de ahí no se sigue que los nacionalismos deban seguir comportándose de este modo. De manera similar, incluso en el caso de que los nacionalistas hayan, hasta la fecha, hecho campaña en favor de la obtención de un territorio propio, de ahí no se sigue que deban seguir haciéndolo. Como ya he señalado antes, si pueden procurarse unas disposiciones diferentes que hagan posible el florecimiento nacional, entonces los nacionalistas pueden aceptar estas otras disposiciones.

El objetivo de defender el nacionalismo moderado es doble. Su primera intención consiste en separar los elementos presentes en los nacionalismos existentes de modo que podamos distinguir los aspectos que poseen legitimidad moral de los que no la tienen. La segunda intención consiste en utilizar este análisis para estimular el desarrollo de aquellas formas de nacionalismo que carezcan de las características que han hecho del nacionalismo un terreno abonado para el odio, la violencia y la guerra.

El nacionalismo, a fin de cuentas, es una idea, y si concebimos al nacionalismo de una forma que lo haga más humanista y pacífico, entonces podremos sembrar los gérmenes mentales que, de hecho, pueden

hacer del mundo un lugar más seguro y más pacífico. Sería insensato pensar que, por sí solos, los argumentos filosóficos puedan generar tales cambios, pero sería igualmente insensato negar que las ideas puedan establecer diferencias. Volver a configurar el modo en que concebimos nuestros objetivos e ideales es un primer paso para cambiar nuestra forma de actuar en el mundo.